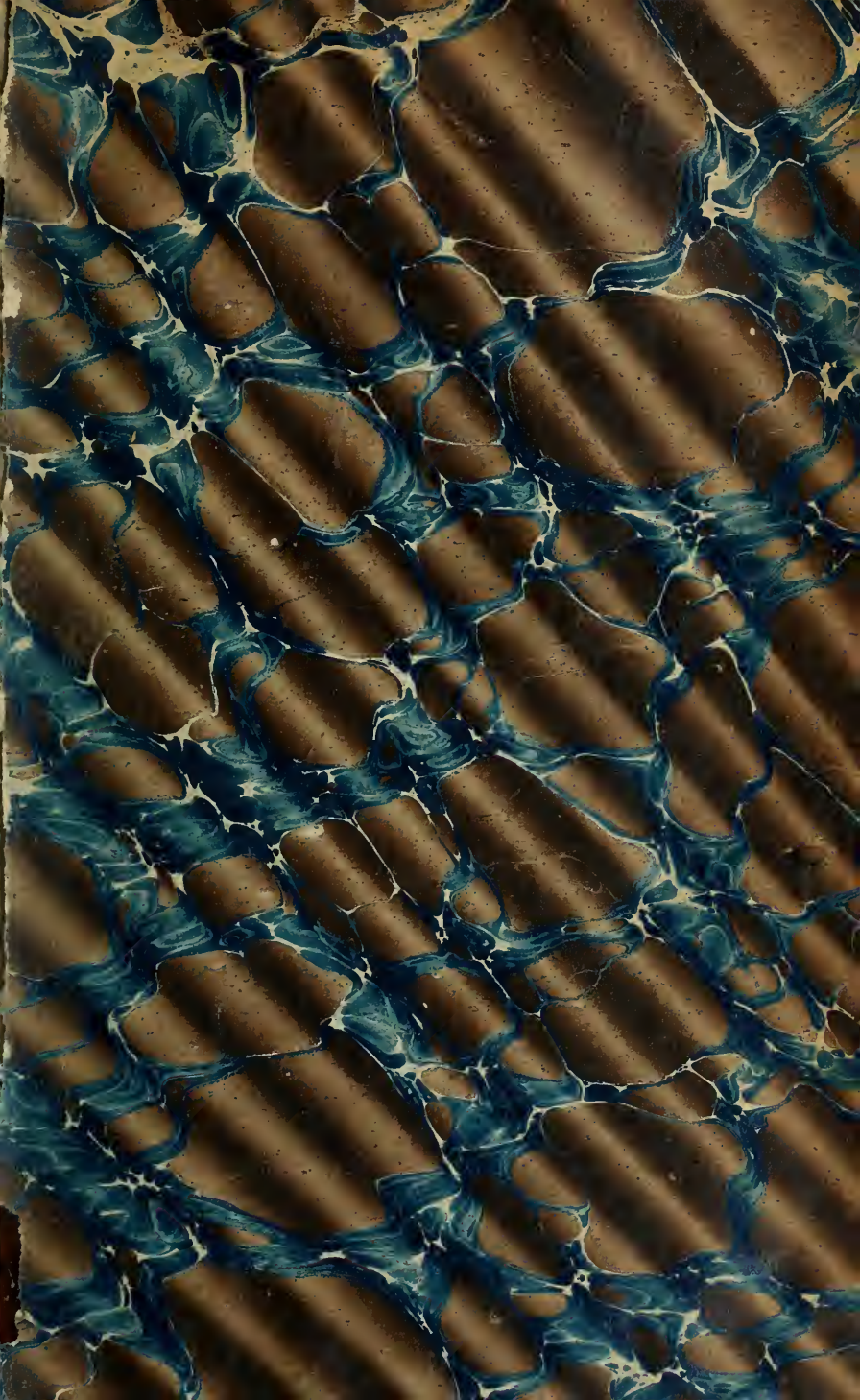
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04330 0623



HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED

LE

DROIT PUBLIC

DE L'ÉGLISE

4032. — ABBEVILLE, TYP. ET STÉR. A. RETAUX. — 1888.

LE

DROIT PUBLIC
DE L'ÉGLISE

TRAITÉ

DU R. P. MATHIEU LIBERATORE
DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

TRADUIT DE L'ITALIEN, AVEC L'AUTORISATION SPÉCIALE DE L'AUTEUR

PAR

M. AUG. ONCLAIR, prêtre

BIBLIOTHECA
C. SS. R.
ad Stam. Annæ
MARYTROPOLI
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

PARIS
RETAUX-BRAY, LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82
1888

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/ledroitpublicdel00libe

PRÉFACE

L'époque actuelle est remarquable par ses agitations fébriles, ses inconstances, son culte de la matière, et son insouciance à l'égard des questions intellectuelles et morales dont vivent cependant les sociétés. On y parle, il est vrai, beaucoup d'instruction et de science, mais cette instruction est toute professionnelle et matérialiste, cette science est toute expérimentale et ne s'élève guère au delà de certaines nomenclatures générales ou détaillées, peu importe. Elle manque complètement de solidité, parce-qu'elle n'est pas assise sur le terrain ferme des principes incontestables. De là ces variations perpétuelles de doctrines et de théories ces systèmes embrassés aujourd'hu avec enthousiasme et bafoués demain. De là ce goût du superficiel, de l'à peu près, cette horreur instinctive du livre et de l'étude, ce culte du journal, de la *Revue périodique* futile et présomptueuse, qui passe pour savante, parce qu'elle prend des allures dogmatiques, et prononce des oracles sur toutes les questions qu'elle ignore, même les plus graves et les plus fondamentales. Les législateurs eux-mêmes, les orateurs des assemblées délibérantes n'échappent pas à cette atmosphère qui les enveloppe. Comment pourrait-il du reste en être autrement? Ils on

été amenés à s'occuper des affaires publiques, sans préparation aucune, sans études préalables. La politique pour eux est tout entière dans les expédients, dans une certaine habileté vulgaire, dans le talent de saisir une occasion favorable, de se plier aux circonstances que fait naître cette reine capricieuse qui s'appelle l'opinion publique.

Les faiblesses intellectuelles et morales des hommes de notre temps se font jour surtout, dès qu'il est question des droits de cette société divine et immortelle qui s'appelle l'Église catholique ou l'Église de Jésus-Christ. Il ne manque pas même de chrétiens qui n'ont aucune idée, ou qui n'ont qu'une idée superficielle des prérogatives conférées par Jésus-Christ à son Église, des droits que le temps et la tradition ont reconnus à cette Mère bienfaisante de l'ingrate société moderne. Mais c'est surtout le libéralisme, cette grande hérésie de notre époque, comme l'appelle si justement l'illustre écrivain dont nous nous proposons de donner le livre au public, c'est surtout le libéralisme qui s'acharne contre l'Église catholique. Le libéralisme, qui ne le sait, qui ne l'a constaté avec toute évidence désormais, le libéralisme n'est autre chose que la secte maçonnique, transportée et agissant dans la vie publique.

Or, le but de la secte maçonnique n'est autre que celu de détruire le règne de Dieu, de Jésus-Christ, de son Église, dans ce monde, et d'y substituer le règne du naturalisme, de l'homme divinisé, c'est-à-dire soustrait à l'empire inaliénable de Dieu et de son Christ. Sans doute ce plan est insensé ; il est, il sera toujours irréalisable. Le cri poussé par Satan à l'origine des temps : « Vous serez comme des dieux », a été fécond en misères de tout genre pour la race humaine. Mais, peu importe ; les fils de Satan

n'en continueront pas moins l'œuvre de leur père, sans souci des calamités qu'ils attireront infailliblement sur le monde, sans souci des malédictions qui les attendent de la part de leurs victimes, dans le temps et surtout dans l'éternité.

« Le libéralisme donc, comme l'écrit le P. Liberatore, dès la première page de son livre, s'acharne contre l'Église catholique, ou pour parler plus rigoureusement contre Jésus-Christ dont l'Église est le royaume. Cette reine des nations, dit-il, les adorateurs du siècle voudraient la réduire à la condition d'une servante. C'est une besogne répugnante que celle d'être condamné à lire les faux principes, les déductions illogiques, les théories abrutissantes qu'ils entassent dans leurs livres et dans leurs journaux, qu'ils proclament dans leurs assemblées politiques et jusqu'à la tribune des Parlements. On conteste à l'Église son caractère de royaume indépendant, on lui interdit l'exercice des pouvoirs publics ; on écarte son influence de tout l'ordre social extérieur. C'est à peine si on consent à lui réserver un asile dans le réduit invisible de la conscience individuelle ; car on nourrit l'espoir de la chasser même de là, grâce à la propagande de ce qu'on appelle la libre pensée.

« Étant donnée cette situation lamentable à tous les points de vue, il est évident que les écrivains catholiques ont le devoir rigoureux de saisir la seule arme qui leur soit laissée, c'est-à-dire celle de la plume, et d'entreprendre la défense de l'Épouse de Jésus-Christ assaillie de toutes parts. C'est à eux qu'il appartient de proclamer hautement la vérité, de confondre les artisans modernes d'impiété, les coryphées du mensonge. »

Jusqu'à cette heure, grâce à Dieu qui a daigné nous permettre de travailler à la défense de sa cause, nous n'avons pas failli à ce devoir que nous avions commencé à remplir du haut de la chaire chrétienne.

Dès l'année 1868, nous avons donné au public la traduction de l'admirable et substantielle étude de notre maître le R. P. Tarquini, de la Compagnie de Jésus, depuis le cardinal Tarquini, sur le droit public de l'Église, sous le titre : *Les principes du droit public de l'Église réduits à leur plus simple expression* (1). Ce livre, malgré l'aridité de sa forme, a été accueilli avec tant de faveur, qu'en moins de deux ans, il a fallu en faire trois éditions successives, et qu'aujourd'hui il est devenu presque introuvable. Quatre ans après, nous avons publié notre ouvrage de *la Révolution et de la restauration des vrais principes sociaux à l'époque actuelle* (2), épuisé lui aussi et dont plusieurs hommes éminents réclament une seconde édition.

Nous avons combattu la secte maçonnique et le libéralisme dans deux autres volumes, dont le dernier est de date récente (3).

Le livre que nous traduisons en ce moment est l'œuvre du R. P. Liberatore de la Compagnie de Jésus, publiciste infatigable, l'un des rédacteurs les plus assidus de la *Civiltà cattolica*, ce modèle accompli des *Revues catholiques*, un écrivain d'une rare sagacité, d'une science toujours sûre d'elle-même, d'une orthodoxie irréprochable,

(1) 1 vol. in-8. Bruxelles, Goemare, 1868 à 1872.
(2) 4 vol. in-8. Bruxelles, Goemare, 1872.
(3) *La Franc-Maçonnerie*. Étude historique, physiologique et critique. 1 vol. in-8. Bruxelles, Goemare, 1874.
La Franc-Maçonnerie contemporaine. 1 vol. in-8. Liège, Dessain, 1885. 2e *édition*.

d'une logique serrée, écrivant dans sa langue avec une rare élégance, une concision qui ne nuit pas à la clarté. Son livre a déjà reçu les éloges mérités de ses savants confrères. On peut dire qu'il est un commentaire étendu et considérablement augmenté du traité du cardinal Tarquini, dont nous parlions tantôt.

La fidélité à reproduire la pensée du maître est à peu près ici tout notre mérite.

Puissions-nous avoir réussi dans notre tâche, puissions-nous inspirer à d'autres, surtout à la généreuse jeunesse catholique, le goût des études sérieuses, pour la défense de notre Mère la sainte Église de Jésus-Christ.

Aug. Onclair, prêtre.

INTRODUCTION

Le mot *jus* des latins, que nous traduisons dans la langue française par celui de droit, est une abréviation du mot *justum* (juste) ; *jus dictum est quia justum est*, a dit saint Isidore (1). C'est ainsi que nous disons : à chacun son droit, *jus suum cuique tribuendum*.

Saint Thomas développe cette idée avec sagacité, quand il montre que la justice consiste à établir l'égalité, de sorte qu'on appelle juste ce qui revient à autrui, d'après une certaine égalité, par exemple : le salaire dû au travailleur en raison d'un service qu'il nous a rendu. Une chose est donc appelée juste, en tant qu'elle est investie de cette droiture propre à la justice comme terme de son action (2). Cette considération est *objective*, et sous se rapport on pourrait définir le droit : *ce qui revient à quelqu'un en vertu de l'égalité*.

2. — Puisque c'est à la loi qu'il appartient de juger ce qui est juste, de là vient que le mot de droit est d'ordinaire appliqué à la loi elle-même. Il est vrai, comme le remarque saint Thomas, que la loi n'est pas rigoureusement parlant le droit, elle n'est qu'une certaine raison du droit, en tant

(1) *Etymol*, l. V. ch. III.

(2) Illud in opere nostro dicitur esse justum quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitæ pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ. *Summa theol.* 2a, 2ae q. 57, a. 1.

qu'elle en est la règle et la mesure (1). C'est dans ce sens que nous disons d'ordinaire : Telle chose est de droit divin ou de droit humain, en tant qu'elle est sanctionnée ou prescrite par une loi divine ou une loi humaine. La loi, en définitive, n'est que le prononcé de la raison édicté par le prince qui gouverne une société parfaite (2).

La loi, par le fait qu'elle détermine ce qui est juste, autorise la personne à poser cet acte, à le revendiquer de telle sorte qu'aucun autre ne puisse lui créer des entraves. De là vient que le mot *droit* (jus) est usité pour signifier la faculté de faire ou d'exiger une chose quelconque, et comme tel, il est fort en usage dans la vie sociale. C'est ainsi que nous disons, par exemple : j'ai le droit de disposer de mon argent, le travailleur a droit au salaire dont on est convenu. Cette façon d'envisager le droit est *subjective*, et sous ce rapport, on peut dire que le droit est *une faculté morale, inviolable*. Il est une faculté, parce qu'il s'agit d'une direction en vue de l'action, c'est-à-dire, en vue de l'usage que l'homme compte faire de ses propres forces pour le réaliser. Cette faculté est dite morale, parce qu'elle provient d'un prononcé de la raison et qu'elle est relative aux actes de la liberté humaine. Finalement elle est dite inviolable, pour énoncer le respect que les autres lui doivent. Il est à remarquer, à ce propos, que le droit ne constitue pas une simple licéité, comme serait par exemple, celle de faire des visites à quelqu'un et de s'entretenir avec lui pendant de longues heures. Si c'était là un droit, nous n'aurions plus de repos chez nous, et nous serions à la merci du premier bavard venu. Une chose

(1) Eorum quæ per artem exterius fiunt quædam ratio in mente artificis præexistit quæ dicitur regula artis. Ita etiam illius operis justi, quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula ; et hoc, si in scriptum redigatur, vocatur lex... Et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris. *Summa th.* 2a, 2æ, q. 57, a. 1, ad. 2.

(2) Nihil aliud est lex quam dictamen practicum rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. *Summa th.* 1a, 2æ, q. 91, a. 1.

licite est tout simplement celle qui n'est pas défendue par la loi ; mais le droit est une espèce de *pouvoir d'autorité* sur la chose qui en est l'objet, comme si elle était déjà à vous, *jus in re;* ou comme si elle vous était due, *jus ad rem*. Telle est la signification du qualificatif *inviolable*.

4. — Laissant de côté tous les autres sens dans lesquels le mot droit a été pris, par extension, nous nous contenterons d'en noter un seul qui va à notre but. Le mot *droit* est appliqué fréquemment à la science qui traite du droit. C'est ainsi que le jurisconsulte Celse a défini le droit : *l'Art du juste et de l'équitable* (1). Cette application d'un mot qui désigne l'objet d'une science, à la science elle-même qui en parle, est d'un usage ordinaire. Il en a été ainsi du mot Droit, comme l'expose parfaitement saint Thomas (2).

5. — Le mot droit (*jus*), envisagé comme science du juste, est divisé par Ulpien en droit *public* et en droit *privé*. Le droit *public* est celui qui envisage la situation de la chose publique en elle-même; le droit *privé* envisage les droits et les devoirs de chacun des citoyens qui la composent (3). Quoi qu'il en soit du sens que le célèbre légiste a donné à sa division, il nous semble que celle-ci nous autorise à partager le droit ecclésiastique en droit ecclésiastique public et en droit ecclésiastique privé. L'Église, en effet, peut être étudiée en elle-même comme corps social, par rapport aux droits qui lui reviennent en cette

(1) *Digestorum*, lib. I, tit. I, *De justitia et jure.*

(2) Consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda ; sicut nomen medicinæ impositum est primo ad significandum remedium quod præstatur infirmo ad sanandum ; deinde tractum est ad significandam artem, qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen jus primo impositum est ad significandum ipsam rem justam ; postmodum autem est derivatum ad artem, qua cognoscitur quid sit justum. *Loc. cit.*, 1um.

(3) Hujus studii duæ sunt positiones (deux parties) publicum et privatum. Publicum jus est, quod ad statum rei romanæ spectat ; privatum quod ad singulorum utilitatem. Sunt enim quædam publice utilia, quædam privatim. *Digestorum*, lib. I, tit. I., *De justitia et jure.*

qualité, *status rei christianæ ;* ou bien encore au point de vue des fidèles qu'elle a à gouverner par des lois sages et opportunes, *singulorum utilitas*. Ce second aspect nous est offert par le droit ecclésiastique privé appelé aussi droit *canonique*, du mot *canon* ou règle, parce qu'il est le régulateur des mœurs des croyants. Le droit canon recherche et décrit les réglements qui ont surgi, dans ce but, au sein de la société chrétienne, dès son origine, par une disposition soit de Jésus-Christ, soit des Apôtres, règlements qui ont été par la suite développés et appliqués par l'autorité ecclésiastique. Le premier aspect nous offre le droit public de l'Église. Son rôle est de rechercher et d'exposer les prérogatives que Jésus-Christ a conférées d'une façon explicite ou implicite à son Église, afin de lui donner son existence propre et de la rendre apte à agir conformément au but en vue duquel il l'a établie sur cette terre. Il s'ensuit que, d'une certaine façon, le droit public ecclésiastique est au droit canon, comme le droit naturel politique est au droit civil.

6. — Que si l'on veut une définition du droit public ecclésiastique tel que nous venons de le décrire, on peut dire que le droit public ecclésiastique est : *la science de l'organisation divine en vue de l'existence et de l'action de l'Église à l'état de corps social*. Nous disons de *l'organisation divine*, parce que nous comptons étudier uniquement les prérogatives que Jésus-Christ lui a conférées d'une façon immédiate ou médiate, laissant de côté tout ce que l'Église a pu acquérir petit à petit, par le fait de la liberté humaine. Nous ajoutons : en vue de l'existence et de l'action de l'Église, parce que nous chercherons la compétence juridique de ces deux choses. Nous disons enfin : à l'état de corps social, parce que c'est sous ce rapport que nous étudions l'Église, dans son droit public, à la différence du droit privé.

7. — Pour ce qui est de la division de notre travail, nous croyons pouvoir le partager en quatre chapitres. Dans le premier, nous traiterons de l'Église ; dans le second, des

pouvoirs de l'Église ; dans le troisième, de ses droits intérieurs ; dans le quatrième, de ses droits extérieurs. La raison en est qu'il est impossible de fixer nettement la compétence juridique de l'Église, si l'on n'a pas au préalable une idée exacte de la Constitution que Jésus-Christ lui a donnée, et des pouvoirs dont elle est investie. Mais cette compétence, dont nous parlons, est double. Elle correspond, en effet, aux rapports intérieurs de l'Église, et comprend l'action de celle-ci sur les fidèles, comme serait par exemple : la liberté de son gouvernement. Elle correspond aussi à ses rapports extérieurs, c'est-à-dire à ses relations avec la société civile, comme est par exemple l'immunité de ses ministres. Dans le premier cas, l'Église ne réclame de l'État rien de plus que son respect. Dans le second, elle réclame sa coopération positive.

Aux âges de foi, quand les princes et les peuples, se faisaient une gloire de leur soumission filiale à l'Église, le droit privé suffisait. Les fidèles ne demandaient qu'à être éclairés sur les lois qui devaient les diriger dans la voie du salut éternel. La nécessité de traiter le droit public s'est fait jour à la suite de la révolution luthérienne. Les princes et les peuples ont commencé alors à secouer le joug léger de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et à commettre des attentats contre les droits sacrés de son Épouse. Cette nécessité est extrême à notre époque. Aujourd'hui, en effet, on ne se contente pas d'attenter aux droits de l'Église, mais on les foule aux pieds tous ensemble, et on les conteste.

LE

DROIT PUBLIC
ECCLÉSIASTIQUE

CHAPITRE PREMIER

De la constitution de l'Église

—

1. — La constitution de l'Église, envisagée au point de vue juridique, donne lieu à quatre considérations principales. Nous avons en effet à examiner : Premièrement, la nature sociale spécifique de l'Église ; secondement, les prérogatives dont cette nature est dotée ; troisièmement, les membres dont se compose son organisme, et finalement la forme de son gouvernement. Ce premier chapitre de notre travail se partage donc naturellement en quatre articles, dont les deux premiers traitent de l'être même de l'Église, et les deux derniers de sa structure organique. Nous parlerons par après de son action.

ARTICLE Ier

De la nature de l'Église envisagée comme société.

La base de la compétence juridique de l'Église n'est autre que le caractère spécifique de sa nature sociale. La nature d'un être physique ou moral quelconque, détermine les attributions qui en résultent. Aussi, bien que parmi les

droits de l'Église, plusieurs lui aient été immédiatement et en termes exprès conférés par Jésus-Christ, ils l'ont été en vue de correspondre et de la proportionner à la forme sociale que le divin Sauveur a voulu lui donner. Les droits eux-mêmes que l'Église s'est acquis, par la suite, en vertu de certains faits humains ne se justifient au point de vue de leur nécessité, de leur opportunité, et de l'empire qu'ils ont exercé, que par cette même considération du caractère spécifique de l'Église. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner, si le libéralisme moderne n'a pas cru pouvoir réussir à détruire les droits de l'Église, qu'en travaillant à pervertir l'idée sociale de l'Église ; s'il s'est appliqué à faire croire qu'elle n'est autre chose qu'un école de religion, une association morale, sans autorité gouvernementale sur les membres qui la composent.

2. — De notre côté et pour le même motif, nous avons à suivre une route parallèle, mais dans un sens tout opposé. Afin de nous frayer la voie à la défense des droits de l'Église, il nous faut avant tout établir solidement la base que nous venons d'indiquer, et faire voir à nos lecteurs, quelle espèce de société est l'Église, en vertu de son institution par Jésus-Christ. Tel est le but de la première question que nous posons. Nous essaierons de la résoudre graduellement, en commençant par la notion la plus simple et la plus générale.

§ Ier

L'Église est une société.

3. — On entend par société : *une réunion de personnes qui tendent de commun accord à une fin identique.* C'est ainsi que nous appelons société une réunion de savants voués au développement de la science, ou une réunion de commerçants travaillant ensemble à l'extension du commerce. Cette *réunion* est composée de *personnes*,

parce que les êtres raisonnables sont seuls capables de s'associer. Les créatures dépourvues de raison ne sauraient envisager la fin en tant que fin, ni calculer l'aptitude des moyens à l'atteindre.

Nous ajoutons *qui tendent de commun accord*, par la raison que si les associés ne s'entendent pas entre eux pour offrir leur coopération personnelle dans le même but, il ne seront pas véritablement unis, et chacun d'entre eux demeure, pour ainsi dire, dans son isolement personnel. La pluralité physique des personnes ne saurait atteindre à l'unité morale, si ce n'est par l'unité du but et la communauté des moyens. Nous disons finalement *à une fin identique*, parce que l'identité de la fin engendre l'accord des volontés en vue de l'organisation des moyens. Mais les moyens ne sauraient être dûment coordonnés, les différentes volontés et les différentes intelligences des associés ne sauraient s'accorder ensemble (*quot capita, tot sententiæ*), sans un principe régulateur. Il s'ensuit qu'il ne saurait exister de société, sans une autorité qui harmonise et dirige vers le bien commun l'action de chacun des associés. L'idée d'autorité est renfermée dans l'idée de tendance unanime à une fin identique qui, sans elle, ne saurait être pratiquement réalisée. Voilà pourquoi l'autorité est appelé *la forme* de la société, dont la multitude est pour ainsi dire la matière.

Il suffit d'avoir devant les yeux ces notions sommaires, pour comprendre que Jésus-Christ a institué l'Église à l'état de société. Celle-ci, en effet, se présente à nous comme une immense réunion d'hommes visant au but de rendre un culte à Dieu, et de se sanctifier eux-mêmes par l'usage des mêmes sacrements, sous la direction des pasteurs sacrés et surtout du Souverain Pontife. L'Église nous offre donc tous les éléments constitutifs d'une société. La multitude, l'identité du but, l'accord des moyens, la direction d'une autorité gouvernante. Son nom lui est venu de Jésus-Christ lui-même, qui a dit à saint Pierre : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon

Église (1). Le mot Église, d'après son étymologie grecque, veut dire : réunion de ceux qui sont appelés (2). Or, ceux qui croient en Jésus-Christ sont, à juste titre, qualifiés d'appelés, parce que nul ne vient à lui, s'il n'y est invité par la grâce céleste (3). Dieu avait annoncé par la bouche du prophète Isaïe qu'il aurait élevé un étendard au sein des nations, et réuni autour de lui des quatre coins de la terre les réfugiés d'Israël et les dispersés de Juda (4). Cet étendard, c'est la Croix du Christ. Les réfugiés d'Israël et les dispersés de Juda, ce sont les fidèles. Leur réunion qui s'opère des quatre points cardinaux du globe, c'est l'Église de Jésus-Christ. Le divin Rédempteur l'inaugura par lui-même, en personne, tant qu'il vécut ici-bas. A peine fut-il entré dans sa vie publique, après son baptême dans le Jourdain, qu'il commença à réunir autour de lui des adhérents professant sa doctrine et obéissant à ses commandements, en leur enjoignant de se considérer *comme des frères* (5). Leur nombre s'accrut graduellement au point que, d'après le témoignage de S. Paul, Jésus-Christ apparut un jour, après sa résurrection, à plus de cinq cents d'entre eux (6). Jésus les qualifiait de petit troupeau destiné à se transformer en un royaume (7); il les comparait au grain de sénevé, la plus petite de toutes les semences, qui se développe jusqu'à devenir la plus grande des plantes, même un arbre (8). Cette petite so-

(1) Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam. *Matth.* XIV, 18.

(2) Ecclesia de εκκαλέω, évoquer, appeler.

(3) Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum. *Joann.* IV, 44.

(4) Levabit signum in nationes, et congregabit profugos Israël et dispersos Juda colliget a quatuor plagis terræ. *Isaiæ*, XI, 12.

(5) Omnes autem vos fratres estis. *Matth.* XXIII. 8,

(6) Deinde visus est plus quam quingentis fratribus, II. *Cor.* XV. 6.

(7) Nolite timere, pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum. *Luc.* XII. 32.

(8) Simile est regnum cœlorum grano sinapis, quod accipiens homo seminavit in agro suo; quod minimum quidem est omnibus seminibus, cum autem creverit majus est omnibus oleribus et fit arbor. *Matth.* XIII. 31, 32.

ciété il la gouverna par lui-même tant qu'il vécut ici-bas, et en quittant la terre, pour retourner vers son Père, il en laissa le gouvernement à Pierre qu'il établit son Vicaire : *Simon fils de Jean... pais mes agneaux... pais mes brebis* (1).

4. — L'Église naissante commença bientôt à s'agrandir, à la suite de la prédication de saint Pierre. Le jour de la Pentecôte où elle fut promulguée, elle s'accrut, après le discours du chef des apôtres, d'environ trois mille prosélytes (2) ; un second discours du même apôtre lui en conquit cinq mille (3) ; grâce à la prédication de Pierre et des autres apôtres, elle se répandit, par la suite, dans le monde entier. Or, partout, les fidèles formaient une unité sociale. Nous tous, écrivait saint Paul aux Corinthiens, nous sommes baptisés, en vue de former un seul corps, que nous soyons juifs ou grecs, esclaves ou libres (4). L'Église forme donc un seul corps, non pas physique assurément, mais moral. Or, un corps moral est une société, attendu qu'une multitude est appelée corps moral en tant qu'elle est investie du don de l'unité, en vertu d'un lien moral, en d'autres termes, de sa tendance identique vers une fin donnée.

§ II

L'Église est une société spirituelle, d'ordre surnaturel.

Toute société est caractérisée par sa fin. C'est d'elle aussi qu'elle tire son nom. Une société est dite *littéraire*, par

(1) Simon Joannis... pasce agnos meos, pasce oves meas. *Joann.* XXI, 15.-17.

(2) Apposita sunt in die illa animæ circiter tria millia. *Actus Apost.* II, 41.

(3) Multi eorum qui audierant crediderunt et factus est numerus virorum quinque millia. *Act.* IV, 4.

(4) Omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Judæi, sive Gentiles, sive servi, sive liberi. *Cor.* XII, 13.

exemple, quand elle a pour but la culture des lettres ; *industrielle*, quand elle a pour but l'industrie. Il en est ainsi, parce que les choses qui existent en tant qu'elles sont ordonnées en vue d'une fin donnée, sont spécifiées par cette fin là même. Or, telle est la société. Celle-ci n'est pas recherchée pour elle-même ; il serait en effet, ridicule de dire que les hommes s'associent pour s'associer : elle est voulue en vue d'un bien déterminé, que l'association contribue à réaliser. Or, le bien que l'on travaille à acquérir s'appelle la fin. Il s'ensuit que parmi les quatre éléments qui constituent la société à savoir : la multitude, la fin, la communauté des moyens, l'organisation de l'action sociale, c'est le second, c'est-à-dire la fin qui détermine la nature de la société. Voilà pourquoi la fin est appelée aussi la forme de la société, mais la forme extrinsèque et non pas intrinsèque. La forme intrinsèque de la société est, comme nous l'avons dit, l'autorité qui confère l'*unité* à la multitude, en vertu de l'unité d'impulsion vers le but à atteindre qu'elle lui communique. La fin, par conséquent, est l'élément qui spécifie et détermine la société. Elle spécifie et détermine la direction sociale elle-même, c'est-à-dire l'influence que l'autorité exerce dans l'organisation de la multitude. L'Église sera donc une société spirituelle, si sa fin est spirituelle.

Or, il est évident que la fin de l'Église est spirituelle. L'Église, en effet, n'est pas instituée pour procurer à ses membres l'abondance des biens temporels, une vie opulente, pour faire fleurir le commerce et l'industrie, pour assurer la prédominance politique de ses adhérents. Cette erreur est celle de certains esprits superficiels qui ne voient rien au-delà des choses de ce monde. Leur désir serait que la religion produisît le bien-être temporel et la grandeur politique. Mais c'est là confondre le but de l'Église avec celui de l'État, c'est ressembler aux juifs du temps de Jésus-Christ qui s'imaginaient que le Messie était appelé à rétablir le royaume d'Israël. Or, il en est

tout autrement. L'Église a été instituée pour continuer parmi les hommes la mission de Jésus-Christ. Son but est le même que celui de l'avènement et de la passion du divin Sauveur. Or, ce but quel a-t-il été? Saint Paul l'a décrit en ces termes : « La grâce de Dieu notre Sauveur est apparue à tous les hommes, nous enseignant à renier l'impiété et les désirs du siècle, à vivre dans la justice, la sobriété et la piété en ce monde, dans l'attente de la bienheureuse espérance et de l'avènement glorieux de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ, qui s'est livré pour nous, afin de nous racheter de toute impiété, et purifier pour lui un peuple digne de lui, un peuple adonné à la pratique des bonnes œuvres (1).» Soustraire l'homme, en le rachetant, à l'empire du péché (*ut nos redimeret ab iniquitate*) ; en faire un peuple agréable à Dieu, par le fait qu'il est adonné aux bonnes œuvres (*sectatorem bonorum operum*); l'amener à la pratique constante de tous ses devoirs envers Dieu (*pie*), envers lui-même (*sobrie*), envers ses semblables (*juste*) ; le fortifier par l'attente de la béatitude espérée (*exspectantes beatam spem*) ; tel est le but pour lequel Jésus-Christ est apparu parmi nous, et nous a donné ses leçons (*erudiens nos*) ; tel est aussi le but que poursuit l'Église en sa qualité de continuatrice de l'œuvre du Christ, tel est le but auquel elle conduit les fidèles. Ce but est donc tout entier d'ordre spirituel.

6. — Il est à remarquer à ce sujet que le but de l'Église est tellement d'ordre spirituel qu'il est, en même temps, d'ordre surnaturel. Quelle est, en effet, cette espérance bienheureuse dont le fidèle attend l'accomplissement? C'est la vie éternelle qui consiste dans la

(1) Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus; erudiens nos ut, abnegantes impietatem et sæcularia desideria, sobrie, juste et pie vivamus in hoc sæculo; exspectantes beatam spem et adventum gloriæ magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate et mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum. *Tit.* II, 11, 12, 13, 14.

vision intuitive de Dieu, en d'autres termes : dans la participation à la béatitude même de Dieu.

Voir Dieu face à face et non pas à travers les idées, mais directement et immédiatement dans son essence réelle qui se dévoile à nous (vision intuitive), c'est là un mode de connaître Dieu qui dépasse l'aptitude naturelle non seulement de l'intelligence humaine, mais de toute intelligence créée, quelque noble qu'on puisse la supposer. Il n'est propre et connaturel qu'à Dieu seul. Aucune créature ne saurait y aborder. En effet, sans dire qu'aucune créature inférieure ne saurait, par sa propre vertu, s'élever à un mode d'agir qui est propre à une nature supérieure, toute intelligence créée, par là même qu'elle n'est pas l'être, mais une simple participation de l'être, n'a pas la proportion requise pour connaître Dieu directement et immediatement dans sa subsistance réelle. La connaissance, par là même qu'elle est un acte immanent, c'est-à-dire un acte qui ne passe pas dans un sujet extérieur, mais qui s'accomplit au sein même de celui qui le pose, ne saurait avoir lieu si la chose à percevoir ne se trouve pas, soit en elle-même, soit par l'intermédiaire d'une représentation d'elle-même, au sein de celui qui la perçoit. Or, Dieu qui, à raison même de son infinité, ne saurait être représenté par aucune forme idéale finie, Dieu par conséquent ne saurait être connu dans sa subsistance réelle que par l'intermédiaire de sa propre essence éclairant l'intelligence de la créature. Mais, aucune intelligence créée ne saurait recevoir cette lumière ; pour qu'elle la reçoive, elle doit être élevée et disposée par une vertu supérieure, c'est-à-dire par la vertu incréée : *Impossibile est*, dit saint Thomas d'Aquin, *quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus*

rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Ensuite, après avoir démontré que la manière d'être de la nature divine est supérieure à celle d'une nature créée quelconque, il conclut : *Non potest igitur intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibile ab ipso* (1).

Or, c'est vers la réalisation de cette vision intuitive, à laquelle Dieu a élevé l'homme, que l'Église dirige les fidèles comme vers leur fin dernière. C'est la vie éternelle promise par Jésus-Christ. Les bienheureux, dit-il, seront comme les anges de Dieu dans le ciel (2) ; or les anges, nous dit-il encore, voient sans cesse la face du Père (3). L'apôtre saint Paul parlant à son tour de la vision de Dieu que nous aurons au ciel, en opposition avec celle que nous avons présentement ici-bas nous dit : Nous voyons actuellement Dieu dans ses créatures, comme dans un miroir, comme une vérité exprimée dans une énigme ; mais alors nous le verrons face à face. Dans la vie présente, nous le connaissons en partie, mais alors nous le connaîtrons comme nous sommes connus de lui (4). Devenus de la sorte participants de la vie intellectuelle de Dieu lui-même, nous pourrons à juste titre être appelés : *déiformes*, parce que nous serons semblables à Dieu, selon l'expression de saint Jean : *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (5). Le saint apôtre donne ici pour motif de notre ressemblance avec Dieu, que les

(1) *Summa th.* I, p. q. XII, a. 4.
(2) Erunt sicut Angeli Dei in cœlo. *Matth.* XXII. 30.
(3) Semper vident faciem Patris. *Matth.* XVIII, 10.
(4) Videmus nunc per speculum in ænigmate ; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte ; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. *I Cor.* XIII, 12.
(5) *Joann.* III, 2.

bienheureux seront doués de la vision directe et immédiate de la divinité.

7. — Que si la fin à laquelle l'Église nous conduit est surnaturelle, la grâce qui nous y dispose et nous aide à l'atteindre, la grâce que l'Église nous communique par le moyen des sacrements est pareillement surnaturelle. Le moyen doit être du même ordre que la fin, puisqu'il est la cause efficiente de celle-ci, et que la cause ne peut appartenir à un ordre inférieur à celui de l'effet. L'Eglise donc est une société d'ordre surnaturel, à raison de la fin à laquelle elle conduit les fidèles, et à raison des moyens dont elle est la dispensatrice.

En outre : elle est surnaturelle par son origine, puisqu'elle est l'œuvre du Christ ; elle l'est par sa constitution que Jésus-Christ lui a donnée ; elle l'est parce que, dans toutes ses propriétés, elle est la chose du Christ, Jésus-Christ l'a fondée, il a déterminé sa forme et son organisme. Jésus-Christ en est le chef, la vie, la personnalité. Il en est le monarque. Le Pape n'est que son vicaire. Tout cela dépasse les limites de la pure nature ; et par suite, sous tous ces rapports, elle est surnaturelle et divine. Elle est le royaume de Dieu ici-bas.

§ III

L'Église est une société juridique.

8. Une société juridique est celle dont les membres qui la composent sont liés envers elle par des devoirs juridiques, que ces devoirs aient leur source dans une loi ou dans un contrat. Une société purement morale, au contraire, est celle ou plusieurs personnes s'unissent dans un but licite, sans que ni une loi ni un contrat leur créent à strictement parler aucune obligation. Telle serait, par exemple, une réunion formée entre amis, en vue de s'amuser hon-

nêtement, ou bien une académie de savants, qui ne sont liés envers elle par aucune obligation à la quelle corresponde un droit.

Or, l'Église est une société de la première catégorie. Cette vérité ressort avec lévidence de cette autre : que l'Église est une société nécessaire (1). Elle n'appartient pas à cette catégorie d'associations où nul n'est obligé d'entrer, comme serait une société commerciale, par exemple. Elle est une société imposée par une loi divine à laquelle nul n'a le droit de se soustraire, sans se rendre coupable. « Que nul ne cherche à se convaincre, ou à se faire illusion, écrivait Origène au commencement du troisième siècle de l'ère chrétienne : en dehors de cette demeure, c'est-à-dire de l'Église, personne ne se sauve (2). » Et vers le milieu du même siècle saint Cyprien disait : « On ne saurait avoir Dieu pour père, quand on n'a pas l'Église pour mère. Si quelqu'un a pu se sauver, tout en se trouvant en dehors de l'arche de Noë, celui qui sera en dehors de l'Église pourra échapper (3). »

Mais, qu'on veuille bien noter la source d'où jaillit cette nécessité.

Elle provient d'une loi de Dieu qui a voulu que l'homme n'eût qu'un moyen de témoigner de sa soumission à la divinité, de pratiquer la religion, et d'entrer en possession du salut éternel : celui de faire partie de son Église qu'il a chargé son divin Fils de fonder ici-bas. Aussi voyons-nous

(1) Pour éviter tout équivoque, qu'on veuille bien remarquer un point. Nous ne prétendons pas que la société nécessaire soit seule juridique. Une société volontaire peut l'être également, soit en vertu d'un contrat, soit en vertu d'une loi. Nous disons uniquement qu'une société, par le fait qu'elle est nécessaire, est aussi juridique. C'est ainsi, p. e., que nous disons : l'homme par là même qu'il est homme est *sensitif*, bien qu'un être puisse avoir la sensibilité, sans être homme ; il en est ainsi, en effet, de la bête.

(2) Nemo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat : Extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur. *Homilia 4 in Joann.*

(3) Non potest habere Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam qui extra Arcam Noë fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit evadet. *De unitate Ecclesiæ.*

que Jésus-Christ a confié à l'Église le dépôt de sa doctrine, qu'il lui à octroyé la faculté de sanctifier les âmes par l'entremise des sacrements, et imposé le devoir de proclamer qu'en dehors de son sein, on ne trouverait que la damnation. « Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé (1) ». « Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé : celui qui n'aura pas cru sera condamné (2). »

9. — Les fidèles par conséquent, en entrant dans l'Église par le baptême, y entrent pour se conformer à la décision du Christ. Ils y entrent en reconnaissant à l'Église le droit dont son divin fondateur l'a investie de pouvoir compter sur leur obéissance, en tout ce qui concerne le culte de Dieu, et la voie à suivre pour arriver au salut éternel. Ils y entrent en qualité de sujets lui reconnaissant une souveraineté qui n'émane d'eux en aucune façon, mais qui préexiste comme étant octroyée par le Christ, ou pour mieux dire qui est celle du Christ lui-même. Il s'ensuit que, par le seul fait de leur entrée dans l'Église, ils s'engagent à lui être soumis comme à leur souveraine. Ils contractent donc à son égard des devoirs juridiques, c'est-à-dire des devoirs qui correspondent à un droit, et à un droit de l'ordre le plus élevé, celui de la souveraineté, et d'une souveraineté directement divine. L'Eglise est donc une société juridique, liant à elle, comme corps moral, les différents membres qui s'y unissent, et produisant chez eux, par ses commandements, une véritable obligation juridique.

(1) Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis. *Matth.* XXVIII, 19, 20. Le traité que nous écrivons étant non pas théologique mais purement juridique, nous faisons abstraction de la distinction qui se fait d'ordinaire entre l'âme et le corps de l'Église, et de l'ignorance invincible qui peut excuser celui qui par hasard appartiendrait à l'une, sans faire partie de l'autre.

(2) Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit : qui vero non crediderit condemnabitur. *Marc.* XVI, 16.

C'est là un point de doctrine qui demande à être pesé avec soin et parfaitement saisi : l'ignorance en cette matière, est la cause des absurdités les plus pernicieuses qui existent dans l'esprit des libéraux. L'Église n'est autre chose que le royaume de Dieu rendu visible ici-bas : *Pervenit in vos regnum Dei* (1). Le monarque de ce royaume est Jésus-Christ, et puisqu'il s'agit d'une monarchie religieuse, le roi est en même temps Pontife suprême. En l'absence du Christ remonté au ciel, le Pape tient sa place en qualité de son représentant. L'autorité du Pape, en d'autres termes, celle de l'Église est par conséquent l'autorité même de Jésus-Christ : et tous les fidèles, par le fait de leur baptême, la reconnaissent comme telle. Les devoirs des fidèles à l'égard de l'Église sont donc les mêmes que ceux qu'ils ont à l'égard de Dieu, et par suite ils sont juridiques, puisqu'ils le sont vis-à-vis de l'autorité divine.

10. — La distinction des devoirs en devoirs juridiques et en devoirs simplement moraux n'a lieu que dans les rapports d'homme à homme. En effet : à part les objets où *le jus* ou *justum*, objet de la justice, réclame ses droits, nul homme n'a le droit d'exiger de son semblable une chose quelconque comme lui étant due. S'il y a obligation de la donner ou de la faire, celle-ci ne saurait être que purement morale, c'est-à-dire imposée par une vertu quelconque différente de la justice, comme par exemple par la bienfaisance. Mais, quand il s'agit de Dieu, il n'en est plus ainsi. Tous nos devoirs envers lui sont juridiques, parce qu'ils correspondent au droit absolu qu'il a sur ses créatures, lesquelles tiennent de lui tout ce qu'elles ont, et tout ce qu'elles sont. La religion, qui comprend nos devoirs envers Dieu, a un caractère de justice ; elle ne se différencie de cette dernière que sous ce rapport : que la créature ne peut jamais rendre à Dieu l'équivalent de ce qu'elle en a reçu. Or, l'Église n'est autre chose que l'ex-

(1) *Luc*, XI, 20.

pression sensible du droit de Dieu, puisqu'elle est la religion établie par Jésus-Christ ici-bas sous la forme d'une société visible. Il s'ensuit que l'Église est en droit d'atteindre et de punir, tant au for intérieur qu'au for extérieur parfois, les fautes commises contre tout l'ordre moral; qu'elle peut, *ratione peccati*, évoquer à son tribunal tout acte, soit individuel, soit social de l'homme.

§ IV

L'Église est une Société publique, indépendante, parfaite.

11. — Ces trois mots, bien qu'ils ne soient pas synonymes, expriment néanmoins des idées étroitement connexes entre elles et dont l'une dépend de l'autre. Public est l'opposé de privé, comme le mot manifeste est l'opposé de caché. Par conséquent: les mots société *publique* désignent une société qui n'est pas renfermée dans une autre du même ordre, mais qui subsiste par elle-même, et qui, en cette qualité, agit pour ainsi dire à ciel ouvert.

Cette société prend aussi le nom d'*État*, parce qu'elle s'appuie sur ses propres forces, ce qui provient de ce qu'elle est *indépendante* et maîtresse d'elle-même. Pourquoi? Parce qu'elle n'est soumise à aucune autre société supérieure, parce que sa fin n'est pas une portion, ni un instrument dont celle là se sert pour réaliser sa fin. Cette *indépendance* dont nous parlons résulte de ce qu'en fait de société elle est une société *parfaite*, c'est-à-dire une société qui possède formellement, ou du moins virtuellement, tout ce qui est requis pour réaliser la fin qui lui est propre. Les développements, dans lesquels nous venons d'entrer, prouvent clairement que les trois prérogatives énumérées ici sont disposées dans le sens que voici : une société est publique, parce qu'elle est indépendante, parce qu'elle est *parfaite*. Cette dernière notion est la souche

des deux précédentes. Il importe donc de la mettre un peu en lumière.

12. — La société parfaite qu'Aristote appelle cité (*civitas*) est décrite par lui en ces termes : « La société parfaite formée par des associations inférieures de familles (il les nomme bourgs ou villages), n'est autre que la cité. Celle-ci se suffit à elle-même, parce qu'elle a réuni dans son sein la somme des biens dont la vie humaine a besoin (1). » Cet endroit du Stagyrite est commenté par saint Thomas d'Aquin de la façon suivante : « La cité est une communauté parfaite. La preuve en est que toute communication entre les hommes ayant pour but un certain bien, on appelle *communauté* parfaite celle qui est constituée de telle sorte que l'homme trouve, par son entremise, à suffisance, les choses nécessaires à la vie. Telle est la communauté qui s'appelle *la cité*, parce que l'idée de cité suppose que l'on trouve dans son sein toutes les choses dont la vie humaine a besoin. Elle se compose, par suite, de plusieurs associations inférieures, issues entre les différentes familles (*ex pluribus vicis*), dont l'une exerce tel métier et l'autre tel autre. Il s'ensuit donc manifestement que la cité est une communauté parfaite (2). »

Ces considérations établissent que la société parfaite est celle qui se suffit à elle-même en vue d'atteindre la fin qui lui est propre, en d'autres termes, celle qui possède les moyens suffisants pour réaliser le bien en vue duquel elle est créée, dans un ordre social donné. Elle est donc pleinement maîtresse d'elle-même, sans dépendre d'aucune autre société elle est : comme un être qui subsiste complètement par lui-même. C'est pour ce motif que la famille n'est pas une société parfaite, puisqu'elle ne se suffit pas à elle-même. Elle n'a pas dans son sein toutes les ressources indispensables à la sécurité et au perfectionnement

(1) Politic. seu de rebus civilibus. Lib. I.
(2) Comm. in Arist. lect. I.

de l'homme. Aussi, tend-elle, de sa nature, à faire partie de la société civile dont elle dépend, par conséquent, et dans le sein de laquelle elle revêt le caractère d'une société privée.

13. — Cette notion de la société parfaite, telle que nous venons de la présenter à nos lecteurs, a été de la cité transférée à l'Église. Elle convient à celle-ci parce que l'Eglise est une société qui se suffit à elle-même, puisqu'elle possède formellement ou tout au moins virtuellement, dans son sein, tous les moyens indispensables à la réalisation de sa fin propre.

L'histoire, pour ne parler que d'elle, le prouve à l'évidence.

L'Eglise, en effet s'est conservée pendant plus de trois siècles, tout en s'occupant de la sanctification des âmes qui est son but, non seulement sans le concours, mais même en dépit de l'opposition et de la persécution acharnée du pouvoir séculier. Or, ce fait n'aurait pu, sans contredit, avoir lieu, si l'Église n'avait été en pleine possession des moyens requis pour atteindre sa fin.

Essayons cependant de donner à l'évidence du fait historique l'appui du raisonnement. Nous disons que le caractère de société parfaite dans son genre, qui revient à l'Église, est la conséquence irrécusable de sa nature de société surnaturelle. Une société d'ordre surnaturel est parfaite, ou elle n'est à aucun titre une société. En effet, si elle ne se suffit pas à elle-même, si elle ne dispose pas de la plénitude des moyens indispensables pour atteindre sa fin propre, elle devra, de sa nature, tendre à faire partie d'une autre société supérieure à elle ; tout juste comme la famille tend à faire partie de la société civile. Or, quelle sera cette société supérieure, si toutes les autres sociétés sont d'ordre naturel ? Mais supposer une société d'ordre naturel qui soit supérieure à une autre d'ordre surnaturel, c'est admettre une contradiction dans les termes. De plus, cette société dans laquelle elle entrerait par hypothèse, et de

laquelle elle dépendrait, comme la partie dépend du tout, serait chargée de lui fournir les ressources qui lui feraient défaut pour atteindre sa fin. Mais les ressources surnaturelles sont seules proportionnées à la réalisation du but d'une société surnaturelle. Or, ces ressources ne sauraient, sans contredit, être fournies par une société d'ordre naturel. Nous voici donc arrivés par une autre voie à la même conclusion : que concevoir l'Église comme une société imparfaite est une absurdité patente.

14. — Mais l'Église, pourrait-on nous dire, est composée d'hommes, et pour le culte non seulement intérieur, mais encore extérieur, elle a besoin de ressources matérielles. Or, ces ressources ne se trouvent que dans la société civile et ne sont fournies que par elle. Nous répondons. Il importe de distinguer entre les ressources purement subsidiaires, bien qu'indispensables, et les ressources intrinsèquement proportionnées et actives, par rapport à la fin. La suffisance ou l'insuffisance de ces dernières permet seule de décider si une société est parfaite ou imparfaite. Mais les ressources matérielles dont parlait l'objection appartiennent à la première catégorie. Un homme ne cesse pas d'être complètement maître de soi, parce qu'il a besoin d'un domestique qui lui rende certains services quotidiens. Ce qu'il faut surtout considérer dans la question qui nous occupe, c'est le mode dont le concours ou le service est prêté : s'il l'est en vertu d'une certaine providence gouvernementale, ou en vertu d'un devoir envers celui qui a le droit de l'exiger. Or ce deuxième mode se vérifie quand il s'agit de secours prêtés à l'Église par la société civile. Par conséquent, si l'Église ne les possède pas elle-même *formellement*, elle les possède *virtuellement*, et, par suite, son caractère de société parfaite n'en reçoit aucune atteinte.

15. — Si l'Église est une société parfaite, elle est une société indépendante; elle est aussi une société publique, en tant que le mot public est l'opposé du mot privé. Elle

est établie sous la forme d'un royaume ou d'un empire, quoique d'ordre spirituel. C'est ainsi qu'elle a été prédite par les prophètes : *En ces jours-là, le Dieu du ciel suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit* (1). C'est ainsi qu'elle a été annoncée à Marie par l'ange Gabriel : *Son royaume n'aura pas de fin* (2). Jésus-Christ lui-même la caractérisa de la sorte en présence de Pilate : *Mon royaume n'a pas son origine en ce monde* (3). *Donc, tu es Roi? Tu l'as dit : je suis Roi* (4).

Aussi, les Pères de l'Église, se basant sur ces passages des saintes Écritures, ont-ils constamment désigné leur autorité épiscopale dans l'Église par les mots de principauté et d'empire : *Qu'est-ce qu'un évêque,* dit saint Ignace d'Antioche, *si ce n'est celui qui a toute principauté, tout pouvoir dans l'Église* (5)? *Il y a deux genres d'empire,* dit à son tour saint Jean Chrysostome, *l'un, en vertu duquel des hommes commandent à des peuples et à des villes et gouvernent les détails de la vie civile... Mais il y a un autre genre d'empire encore, plus sublime celui-là que l'empire civil. Quel est-il donc? Celui qui existe au sein de l'Église* (6). Comment, après cela, le libéralisme pourrait-il soutenir, sans renier la doctrine de Jésus-Christ et la tradition ecclésiastique, que l'Église est qualifiée à tort de royaume ou d'empire?

(1) In diebus regnorum illorum suscitabit Deus cœli Regnum quod in æternum non dissipabitur. *Daniel.* II, 44.

(2) Regni ejus non erit finis.

(3) Regnum meum non est de hoc mundo. *Joan.* XVIII, 36.

(4) Ergo Rex es tu ? Tu dixisti quia rex sum ego. *Ibid.* 37.

(5) Quid aliud est Episcopus, quam is qui omnem potestatem in Ecclesia obtinet? *Epist. ad Trallenses.*

(6) Duplex Imperii genus est. Alterum, cujus opera homines populis et urbibus imperant, ac civilem hanc vitam moderantur... At vero, hic aliud quoque imperii genus est, ac civili quidem Imperio sublimius. Quodnam igitur est hoc ? Quod in Ecclesia viget. *Homilia XV in 2am ad Corinth.*

§ V

L'Église est une société suprême.

16. — La fin, comme nous l'avons noté plus haut, est l'élément qui spécifie et détermine les sociétés. La différence, qui provient uniquement de la multitude, ne donne qu'une diversité numérique, l'espèce reste la même. C'est ainsi que les sociétés commerciales ou industrielles, par exemple, ne diffèrent que numériquement. Mais, si chez l'une d'entre elles la fin était différente; si, au lieu du commerce ou de l'industrie, elle prenait la science pour but, nous aurions de suite une autre société, la société scientifique. De là l'axiome : *les sociétés sont entre elles comme leurs fins*. Toute leur raison d'être est dans leur but. Elles se diversifient de par leur fin. Et celle-ci écartée, elles ne servent plus à rien; elles ne sont plus des sociétés.

Il s'ensuit que la fin détermine le rang qu'elles occupent et la supériorité de l'une sur l'autre. La raison en est que la proportion des moyens employés par les différentes sociétés pour atteindre la fin qui leur est propre, est jugée par la proportion de ces fins là même entre elles (1). Ce qui détermine l'être, détermine aussi les conséquences de l'être.

Ces principes posés, qui ne voit que l'Église est une société suprême, et ne peut être qu'une société suprême, puisque sa fin domine toutes les autres. Le salut de l'âme humaine occupe le sommet de tous les intérêts de l'homme. L'acquisition du monde entier ne saurait compenser sa perte (2). Elle est suprême encore, parce qu'elle est la

(1) Aristoteles, lib. I, Politic.
(2) Quam dabit homo commutationem pro anima sua. *Matth.* XVI, 26.

régulatrice des rapports suprêmes de l'homme, c'est-à-dire de ses rapports avec Dieu (1). Elle est suprême, enfin, parce qu'elle a Jésus-Christ lui-même pour chef (2). Sa suprématie est donc absolue, puisqu'elle ne peut, sous aucun rapport, être soumise à une autre société quelconque. La fin suprême ne saurait être subordonnée à une autre fin, ni l'autorité divine de Jésus-Christ à aucune autre autorité.

17. — C'est ici le lieu, nous semble-t-il, de signaler une erreur dans laquelle tombent bon nombre de libéraux. Tout en admettant que l'Église est une société suprême, à raison de l'excellence de sa fin, et parce que de plus elle est la chose du Christ, ils s'imaginent que ce fait n'a d'autre conséquence que de créer en faveur de l'Église une prééminence pour ainsi dire idéale. L'Église, se disent-ils, a un prix supérieur, elle occupe un rang d'honneur supérieur à celui de toute autre société. N'apprécions-nous, n'estimons-nous pas une société scientifique plus qu'une société commerciale, sans attribuer de ce chef à la première aucune supériorité pratique, aucun droit supérieur en face de la seconde ?

L'erreur de ces esprits superficiels consiste en ceci : qu'ils s'imaginent qu'il y a le même rapport entre les fins secondaires de l'homme et sa fin dernière, qu'entre les fins secondaires elles-mêmes. Mais c'est là une erreur des plus grossières. Les fins secondaires, quand on les compare entre elles, peuvent être à la vérité disparates, comme dans l'exemple allégué de la science et du commerce. Dans ce cas, l'une des deux sociétés a beau être plus noble que l'autre, il ne s'ensuit pas néanmoins que l'une soit subordonnée à l'autre. Mais, quand il s'agit de la fin dernière, il n'en est pas ainsi. La fin dernière correspond

(1) Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum. *Hebr.* v, 1.
(2) Christus est caput Ecclesiæ. I. *Eph.* v, 23.

à l'homme en tant qu'il est homme, et par suite, en vertu même de sa nature, l'homme ne peut se soustraire à son influence, ni tendre à une autre fin secondaire quelconque, parce que dans sa tendance vers elle, il ne peut faire abstraction de sa nature d'homme. Dans la hiérarchie des fins, la fin dernière est au sommet de toutes les autres et subordonne à elle toutes les autres. C'est dans ce sens qu'elle est la fin suprême. Toute autre fin doit, de toute nécessité, aider à l'atteindre, ou tout au moins ne pas s'en écarter. Or l'Église, nous l'avons démontré, conduit précisément l'homme à cette fin dernière qui, d'après la décision de Jésus-Christ, ne peut être réalisée que dans son sein et par son entremise. La direction qu'imprime l'Église subordonne donc à elle toutes les autres directions de la vie humaine, tant individuelles que sociales. Il s'ensuit que l'Église est pratiquement une société suprême; ce qui veut dire que toutes les lois humaines, que tous les actes humains doivent être en harmonie avec son action, positivement, ou tout au moins négativement. Cette assertion s'applique de toute évidence non seulement aux individualités, mais encore aux associations, quelles qu'elles soient, par la raison qu'il y a subordination intrinsèque de fins, et que *les sociétés sont entre elles comme leurs fins.*

18. — Les considérations que nous venons de présenter ne sont qu'un commentaire et un développement d'un beau passage de l'encyclique *Immortale Dei*, où le Souverain Pontife Léon XIII nous décrit la véritable constitution des États qui reconnaissent l'Église de Jésus-Christ : « Bien que composée d'hommes, comme la société civile, « cette société de l'Église, soit pour la fin qui lui est assi- « gnée, soit pour les moyens qui lui servent à l'atteindre, « est surnaturelle et spirituelle. Elle se distingue donc et « diffère de la société civile. En outre, et ceci est de la « plus haute importance, elle constitue une société juri- « diquement parfaite dans son genre, parce que de l'ex-

« presse volonté et par la grâce de son fondateur, elle « possède en soi, et par elle-même, toutes les ressources « qui sont nécessaires à son système et à son action. « Puisque la fin à laquelle tend l'Église est de beaucoup « la plus noble de toutes, son pouvoir aussi l'emporte sur « tous les autres (1). »

ARTICLE II

Des propriétés caractéristiques de l'Église.

19. — Nous entendons par propriétés caractéristiques de l'Église ces attributs qui lui appartiennent essentiellement, et n'appartiennent qu'à elle. Mais, puisque tout objet est connu et se distingue des autres, par le fait de ses propriétés (c'est ainsi que nous distinguons une plante d'un minéral, l'or du fer), on les appelle encore, en les envisageant au point de vue de leur manifestation extérieure, caractères distinctifs et notes de l'Église. C'est ce dernier point de vue qu'embrasse la théologie ; le publiciste religieux s'arrête au premier.

Les théologiens ne sont pas d'accord sur le nombre de ces propriétés. Bellarmin en compte jusqu'à quinze. Pour notre part, nous adopterons la nomenclature la plus en usage, qui est de les réduire aux quatre propriétés indiquées par le premier concile de Constantinople en ces termes : *Je crois en l'Église une, sainte, catholique et apostolique*. L'unité, la sainteté, la catholicité, l'apostolicité, tels sont les quatre caractères propres de l'Église de Jésus-Christ. Nous allons en parler succinctement, en abrégé pour ainsi dire. Notre devoir n'est pas d'écrire

(1). Encyclique de Sa Sainteté le Pape Léon XIII sur la constitution chrétienne des États.

Nous donnons à la fin du volume le texte et la traduction authentique de ce monument doctrinal de la sagesse pontificale.

à leur sujet une étude scientifique. C'est le fait de la théologie, et nous devons supposer les notions théologiques connues de nos lecteurs.

§ Ier

L'Église a la prérogative de l'unité.

20. — L'unité est l'opposé de la pluralité (1). En tant qu'elle s'applique à l'objet qu'on dit être un, elle veut dire qu'il n'est pas divisé (2). Il s'ensuit que l'unité s'identifie avec l'être même de l'objet. Toute chose conserve son être, en tant qu'elle conserve son unité (3). Si vous abattez les murs, les fondements, le toit d'une maison, vous l'aurez détruite. Il n'est donc pas étrange que Jésus-Christ, dans la dernière Cène, priant son Père céleste de protéger les commencements de son Église naissante, lui ait demandé de la conserver dans l'unité de ses membres : *Ut omnes unum sint.* Et cette prière, il ne la restreignait pas aux membres de l'Église d'alors, mais il l'étendait *à tous ceux qui par la suite croiraient en lui, sur la parole de ses disciples* (4).

Or, Jésus-Christ a voulu que son Église soit une, qu'il n'y en ait pas plusieurs. *Una est columba mea, perfecta mea*, a dit d'elle le Cantique des Cantiques (5). Jésus-Christ s'exprime en ces termes au saint Évangile : Je suis le bon Pasteur et je connais mes brebis, et celles qui sont à moi me connaissent. J'en ai d'autres encore qui n'ap-

(1) Unum opponitur multis. *S. Th.* Summ. th. 1. p. q. XI, a. 2.
(2) *Ibid.*, a. 1.
(3) Esse cujuslibet rei consistit in indivisione et inde est ut unum quodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem. *Ibid.*
(4) Non pro eis rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me. *Joann.* XVII, 20. 21.
(5) *Cantic. Cant.* VI, 8.

partiennent pas à ce bercail, il faut que je les y amène, et il n'y aura plus qu'un seul bercail (1). Ce bercail est l'Église. Un seul Dieu, un seul Christ, une seule Église. Tous les discours de Jésus-Christ au saint Évangile expriment cette idée. Il se sert partout du singulier en parlant de l'Église. Et le premier concile de Latran a prononcé la définition suivante : *L'Église universelle est une. En dehors de son sein, absolument personne n'est sauvé* (2).

21. — Quand la fin est identiquement la même, la société ne saurait se multiplier si ce n'est à raison de la multiplicité des chefs suprêmes qui la gouvernent, en tant que chacune a son chef indépendant, de celui des autres sociétés similaires. C'est ainsi qu'il existe plusieurs Etats politiques, par la raison que tout en étant spécifiquement semblables l'un à l'autre, par le fait qu'ils poursuivent tous la même fin du bien être temporel, ils n'en sont pas moins régis par des chefs suprêmes dont l'un ne dépend pas de l'autre. Il n'en est pas ainsi de l'Église. Quoiqu'il y ait plusieurs évêques préposés à chacune des églises particulières, ces évêques et ces églises n'en sont pas moins soumis au gouvernement d'un seul chef auquel Jésus-Christ a confié la garde de tout son troupeau. C'est à Pierre toujours vivant dans ses successeurs, que Jésus-Christ a dit : *Pais mes agneaux, pais mes brebis.* Il a accompli de la sorte ce qu'il avait prédit : Il y aura un seul bercail et un seul pasteur (3). Les différentes églises particulières sont à l'Église universelle, comme les rameaux d'un même arbre. Tout comme un arbre n'a qu'un seul principe formel qui le fait vivre lui et ses rameaux, de même aussi, l'esprit qui vivifie les églises particulières et l'Église universelle est unique, et le prince qui les gouverne avec

(1) Ego sum Pastor bonus et cognosco oves meas et cognoscunt me meæ. Et alias oves habeo quæ non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere, et fiet unum ovile. *Joann.* x, 16.

(2) Una est universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. *Conc. Lateran.* Ium.

(3) Fiet unum ovile et unus Pastor. *Joann.* x, 16.

une autorité suprême est pareillement unique. Tous y ont la même foi, la même espérance, la même charité ; tous usent des mêmes sacrements ; et tous sont soumis au même Pontife suprême.

22. — Cette unité du chef suprême, sert à la fois et à donner à l'Église son unité numérique, et à la maintenir dans son indivisibilité. L'Église est une société et une société religieuse. Comme société elle conserve son indivisibilité par l'unité de gouvernement ; comme société religieuse elle la maintient par l'unité de croyance.

Quoique nombreux, nous ne sommes qu'un seul corps (1). et il en est ainsi parce que nous n'avons qu'un chef. Ce chef est le Christ représenté dans son Vicaire. Quant à l'unité de doctrine, l'Apôtre nous enjoint, puisque nous sommes un seul corps, d'avoir un esprit unique comme nous avons une seule espérance qui est le but de notre vocation, espérance qui ne saurait exister sans l'unité de la foi (2). Or l'unité de foi s'obtient par l'unité du magistère, et celle-ci ne saurait être réalisée, si le maître suprême et le juge sans appel n'est pas unique. Ce maître suprême, ce juge sans appel est le Pontife romain. Si son tribunal n'existait pas, nous serions comme des enfants agités par tous les vents de doctrine, en proie à l'erreur (3).

Il s'ensuit que le Souverain Pontife est infaillible dans ses jugements doctrinaux, en matière de foi et de morale. Un enseignement infaillible peut seul lier les intelligences et les maintenir inébranlables dans la certitude du vrai.

Le fait que l'Église est partagée en plusieurs églises particulières ne déroge en rien à son unité. Un arbre perd-il son unité parce qu'il se partage en plusieurs rameaux ? Le corps humain n'a-t-il plus d'unité, parce qu'il se compose de plusieurs membres ? Toutes ces Églises

(1) Multi unum corpus sumus. (*Rom.* XII, 5.)

(2) Unum corpus et unus spiritus ; sicut vocatis estis in una spe vocationis vestræ. Unus Dominus, una fides. *Eph*, IV, 14.

(3) Sicut parvuli fluctuantes ad circumventionem erroris. *Eph*. IV, 14.

particulières sont unies entre elles, par l'unité du chef suprême qui est l'évêque de l'Église universelle, *Episcopus Ecclesiæ catholicæ*.

§ II

L'Église a la prérogative de la sainteté.

23. — Le mot sainteté, dit saint Thomas d'Aquin, suppose deux qualités dont la première est *la pureté*, et dans ce sens il correspond au mot grec ἅγιος, la seconde la stabilité. C'est ainsi que les anciens appelaient saintes les choses qui étaient sous la protection des lois et, par suite, inviolables. Nous disons encore qu'une chose est *sanctionnée*, quand elle est revêtue de la force que donne la loi. Le mot latin *sanctum* peut se rapporter également à la pureté, dans ce sens qu'il est un composé de *sanguine tinctum*, teint de sang, parce qu'anciennement on arrosait du sang de la victime ceux qui devaient être purifiés (1).

Or, la dénomination de sainte convient à l'Église dans les deux sens. Pour ce qui est de la pureté, l'apôtre saint Paul nous enseigne que Jésus-Christ aime l'Église, et qu'il s'est livré lui-même pour elle afin de la sanctifier, la purifiant dans le bain de l'eau par la parole de vie, et que de la sorte il s'est façonné à lui-même une Église glorieuse n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de pareil (2).

24. — Tout objet quelconque peut être envisagé sous le rapport de son *être* et de son *action ;* or l'Église est sainte sous ces deux rapports. L'Église, au point de vue de son être, est le corps mystique de Jésus-Christ : Jésus-Christ

(1) *S Th.* 2. 2. q. 81, a. 8.

(2) Christus dilexit Ecclesiam et semetipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquæ in verbo vitæ, ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, neque rugam, aut aliquid hujusmodi. *Eph.* v, 25. 26,

en est le principe vivificateur, il en est pour ainsi dire l'âme qui lui donne son être personnel et la fait vivre. Mais, si le Christ est le saint des saints (1), le corps qui reçoit de lui son assistance et sa vie doit l'être également. Tout ce qui constitue formellement l'Église est saint. Sa fin, qui est la vie éternelle des hommes, est sainte; la vertu des sacrements, qui leur est communiquée du haut du Ciel, est sainte; sa loi, loi immaculée convertissant les âmes et que Dieu lui-même a donnée, est sainte ; son autorité est sainte puisqu'elle est l'autorité même de Jésus-Christ.

25. — Cette sainteté n'est nullement entamée par le fait qu'il y a dans l'Église, parmi la foule de ses saints et de ses justes un grand nombre de pécheurs et de révoltés. Ces derniers appartiennent à la partie matérielle et changeante de l'Église; ils sont le produit de l'abus de la liberté par le quel l'homme se soustrait à l'influence sanctificatrice du Christ. Il s'en suit que que les pécheurs sont *dans l'Eglise*, mais ne sont pas *ses rejetons*. Ils se séparent d'elle comme du principe vital, tout en demeurant unis à elle par le lien de la foi qu'ils continuent à professer, et en vertu de laquelle l'Église peut, à l'aide de ses sacrements, reproduire chez eux leur sainteté primitive. Elle sera dégagée de l'encombrement qu'ils lui causent quand elle aura, à la fin des siècles, atteint son état triomphal dans le ciel ; quand le bon grain sera séparé de l'ivraie , l'or de tout alliage extérieur. Aussi Jésus-Christ l'a-t-il comparée à un filet dans lequel il y a des poissons captifs bons et mauvais, dont le triage se fera, quand le filet sera attiré sur la rive.

26. — Si l'être de l'Église est saint, son action qui jaillit de son être et s'y conforme, est sainte également. Un bon arbre ne saurait produire de mauvais fruits (2). Il s'ensuit que tout ce que l'Église fait, en sa qualité d'Église,

(1) *Daniel*, IX, 24.
(2) Non potest arbor bona malos fructus facere. *Matth.* VII, 12.

ne saurait pas ne pas être saint. Mais puisque l'opération du corps social est celle que produit l'autorité sociale, ou qui se fait sous l'impulsion de l'autorité, puisque l'autorité sociale réside dans l'Épiscopat, et se résume et se concentre entre les mains du souverain Pontife, en sa qualité de chef de l'Église, il s'ensuit encore que tout ce que font les fidèles sous cette direction, ne saurait être entaché d'immoralité et d'injustice. Chez le Souverain Pontife, il faut savoir distinguer l'homme privé de l'homme public. Comme homme privé, le Pape ne diffère pas des autres fidèles. Il est, tout comme eux, fils de l'Église, il reçoit de sa main les sacrements, il est soumis à ses lois, il peut subir toutes les défaillances, toutes les imperfections qui sont propres à l'homme. Comme personnage public, il est le père, le maître, le législateur universel de l'Église, il est le Christ lui-même visiblement représenté, et il agit sous l'assistance de Dieu qui ne peut permettre qu'il tombe dans une erreur pernicieuse. Contester cette assertion, c'est se mettre en opposition avec l'article du symbole : *Je crois à la sainte Église.* La faute du chef influerait sur tout le corps qui est obligé de suivre sa direction.

C'est donc un audacieux blasphème contre la sainteté de l'Église que de prétendre, comme le font les régalistes et les libéraux, que les Conciles généraux et les Pontifes romains ont usurpé les droits des princes et de la société civile. Aussi est-ce à bon droit que la XXIIIe proposition du *Syllabus* a condamné cette affirmation injurieuse et inique (1).

27. — Ces considérations font voir aussi que l'Église est sainte encore, dans l'autre sens que nous avons indiqué, puisqu'elle demeure inébranlable dans son attachement à Dieu. Sa stabilité lui est, du reste, garantie par la parole toute puissante du Christ qui lui a promis d'être

(1) Romani Pontifices et Concilia œcumenica a limitibus suæ potestatis recesserunt, jura principum usurparunt. *Syllabus.* Prop. 23.

toujours avec elle, et que les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle (1). Mais, puisque l'Église est irrévocablement consacrée à Dieu, puisqu'elle est unie comme une épouse par un lien indissoluble à Jésus-Christ, elle est inviolable, et nul ne peut porter la main sur elle, sans se rendre coupable d'un odieux sacrilège, sans attirer sur sa tête la colère divine.

§ III

L'Église a la prérogative de la catholicité.

28. — Le mot catholicité veut dire, d'après son étymologie grecque, universalité. On peut, à la vérité, l'envisager au point de vue du temps et de l'espace ; néanmoins, rigoureusement parlant, il signifie : répandu en tous lieux. C'est le sens qu'il a dans le symbole, et c'est aussi à ce point de vue que nous allons en parler.

L'universalité prise dans ce sens, dit *Suarez* (2), peut être envisagée sous le rapport du *droit*, et sous celui du *fait*. Sous le rapport du droit, elle entraîne la faculté de s'établir et de se propager en tous lieux. L'universalité de fait n'est autre chose que la mise en pratique de cette faculté.

Or, il est indubitable que l'Église possède l'universalité de *droit*, vu sa destination et le devoir que Jésus-Christ lui a imposé. L'Église n'a pas été instituée pour un peuple en particulier et dans un but particulier, comme l'était la synagogue chez les Juifs, mais pour le genre humain tout entier, en vue du but commun à tous les hommes qui est celui du salut éternel. Jésus-Christ en outre a expressément enjoint aux apôtres de se répandre par tout l'univers pour

(1) Portæ inferi non prævalebunt adversus eam. *Matth.* XVI, 18.
(2) *Defensio fidei catholicæ*, lib. I, c. XVI.

prêcher l'Évangile (1). L'Église donc a le droit et même le devoir de se propager par le monde entier. Pour user de ce droit, elle n'a besoin d'aucune concession, d'aucune permission de la part d'une puissance terrestre quelconque. Ce droit est une conséquence naturelle de sa destinée ; Jésus-Christ le lui a conféré en vertu de son domaine absolu sur le ciel et la terre. « Tout pouvoir, dit-il, m'a été donné au ciel et sur la terre ; allez *donc* et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé (2). »

Cette universalité de droit, observe encore Suarez, suffirait à elle seule pour justifier l'appellation de catholique attribuée à l'Église. Ce titre, en effet, lui a été donné par les Apôtres, dans le *symbole*, avant qu'ils ne se répandissent parmi les nations pour leur prêcher l'Évangile (3). Il s'ensuit que l'article du symbole : Je crois en l'Eglise catholique veut dire en substance : Je crois que l'Eglise a été instituée pour toutes les nations, pour toutes les classes de la société humaine, et qu'elle a le pouvoir de gouverner tous les hommes, pour qu'ils parviennent à la vie éternelle.

29. — Cependant, il faut qu'une universalité de fait soit renfermée aussi dans ce qualificatif de catholique ; et il est à croire que les Apôtres l'eurent en vue également, quand ils l'appliquèrent à l'Eglise. La trompette évangélique n'avait pas encore retenti partout ; il paraît même que ce fait ne se réalisera que vers la fin du monde : Cet

(1) Euntes in mundum universum prædicate Evangelium omni creaturæ. *Marc.* XVI, 15.

(2) Data est mihi omni potestas in cœlo et in terra. Euntes *ergo* (Notez ce mot *ergo*) docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti; docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis. *Matth.* XXVIII, 18, 19.

(3) Quare videtur Ecclesia accepisse hoc nomen (*de catholique*) ab Apostolis, priusquam fides esset cum effectu per totum mundum disseminata. Prius enim Apostoli symbolum condiderant quam per universas mundi partes distribuerentur. *Suarez*, loc. cit.

Evangile du royaume sera prêché dans le monde entier... et alors la consommation (des temps) arrivera (1). Les Apôtres étaient en droit, nous semble-t-il, de considérer comme accompli ce que la foi leur faisait tenir pour certain.

Seulement, il importe d'exposer ici le sens dans lequel il faut entendre cette universalité effective dont nous venons de parler.

Il est certain, tout d'abord, qu'il ne faut pas entendre par là, la conversion à la foi de tous les hommes. « Dieu, remarque saint Augustin, a promis au Christ de lui donner toutes les nations pour héritage, mais non tous les individus de ces nations. Si tous se convertissaient à la foi, comment se vérifierait la prédiction du Christ à ses fidèles : « Vous serez en haine à toutes les nations, à cause de mon nom (2) ? »

30. — Pour que l'universalité de l'Eglise soit réalisée en fait, il n'est pas nécessaire non plus que, parmi les nations converties, il y ait plus de fidèles que d'infidèles, tout comme il n'est pas requis que, parmi les fidèles eux-mêmes, le nombre des justes l'emporte sur celui des pécheurs. Saint Augustin remarque avec raison que c'est en parlant de l'Eglise elle-même qu'il a été dit : La voie qui mène à la vie est étroite, et : ta descendance sera comme les étoiles du Ciel. Ces deux sentences opposées, à première vue, se concilient parfaitement entre elles. Les bons et les saints, envisagés par rapport aux prévaricateurs, sont en petit nombre : mais envisagés en eux-mêmes ils sont nombreux (3).

(1) Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe... et tunc veniet consummatio. *Matth.* XXVI, 14.

(2) Omnes gentes promissæ sunt, non omnes homines omnium gentium. Non enim omnium est fides. Credit itaque omnis gens in omnibus qui electi sunt, ante constitutionem mundi; in cæteris non credit et credentes odit. Quomodo enim et illud implebitur : Eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum (*Matth.* 24. — nisi in omnibus gentibus sint et qui oderint et quos oderint? *August.* Epist 199. *De fine sæculi*, n° 48.

(3) *Aug.* Epist. 48.

Le grain est moins abondant que la paille, et il suffit néanmoins à remplir le grenier (1). Pour que la possession de l'Eglise soit universelle, il suffit qu'elle soit assez largement disséminée parmi les différentes nations avec ses caractères resplendissants de vérité, de lumière, de majesté divine, de sorte qu'il soit vrai de dire d'elle que, pareille à une montagne visible, elle occupe toute la terre : *Implevit universam terram* (2). Au psaume 71 il est dit du Christ qu'il dominera de la mer à la mer, du fleuve jusqu'aux confins de la terre (3).

Que la foi soit embrassée plus ou moins par les populations, c'est un fait qui dépend de la libre coopération de l'homme, et des conseils mystérieux de la providence divine.

Or, cette universalité de l'Église s'est trouvée vérifiée dès son origine. Saint Paul, en effet, écrivant aux Colossiens parle de l'Évangile en ces termes : Tel qu'il vous est parvenu, il existe dans le monde entier, il porte des fruits, et s'étend comme parmi vous (4). Mais si le fait était vrai à cette époque, il l'est à plus forte raison de nos jours. Il n'y a plus à présent un coin de la terre où l'Évangile n'ait été annoncé. Du reste, comme nous le disions tout à l'heure, la conversion totale des Gentils et des Juifs ne doit arriver que vers la fin du monde.

§ IV

Universalité de l'Église au point de vue du temps.

31. — L'attribut de catholique donné à l'Église, peut avoir un sens plus étendu encore, même quand il s'agit de

(1) *Aug.* Contra Petilianum, lib. II, cap. 41.
(2) *Daniel*, II, 35.
(3) Dominabitur a mare usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terræ.
(4) Quod pervenit ad vos sicut et in universo mundo est, et fructificat et crescit sicut in vobis. *Coloss.* I, 6.

sa durée. L'Église, peut-on dire, est de tous les temps. Cette assertion est manifeste, quand il s'agit de l'avenir. Le prophète Daniel prédisant l'Église n'a-t-il pas dit, nous l'avons vu déjà : « Le Dieu du Ciel suscitera un Royaume qui ne sera pas détruit dans l'éternité ? » Et l'Archange Gabriel n'a-t-il pas affirmé que « le Royaume du Christ n'aura pas de fin » ?

Saint Augustin, réfutant les Donatistes dans son discours sur le Psaume 101, met en scène la sainte Église demandant à Dieu, avec les paroles même du Roi-Prophète, quelle serait sa durée. « Annonce-moi, dit-elle au Seigneur, la brièveté de mes jours. » Je ne parle pas, lui fait-il dire, des années éternelles où je règnerai dans les cieux, je parle des années que je passerai sur la terre. Je te demande cela en vue de ceux qui disent que j'ai été, et que je ne suis plus ; que les promesses divines ont reçu leur accomplissement, que les nations ont embrassé la foi ; mais que l'Église a apostasié et péri. « Le Seigneur dit saint Augustin, n'a pas tardé de répondre à cette supplique... et qu'a-t-il répondu ? Voici que je suis avec vous, tous les jours jusqu'à la consommation des siècles (1). » Or, si la parole de J. C. est véridique, l'Église est indéfectible, elle durera éternellement.

32. — Le libéralisme moderne prétend, lui aussi, que l'Église a été profondément atteinte, qu'elle est corrompue, qu'elle n'est plus l'Église des premiers temps. « Ce *monde*, écrivait naguère Roger Bonghi (un doctrinaire italien), ce monde dont Jésus-Christ voulait que ses disciples se tinssent éloignés, avec qui il a déclaré n'avoir

(1) Non a te quæro illos dies æternos ; illi sine fine sunt, ubi ero ; non ipsos quæro, temporales quæro, temporales dies mihi annuntia : Exiguitatem dierum meorum, non æternitatem dierum meorum annuntia mihi. Quamdiu ero in hoc sæculo annuntia mihi, propter illos qui dicunt : Impletæ sunt Scripturæ, crediderunt omnes gentes, sed apostatavit et periit Ecclesia. Et annuntiavit nec vacavit... Quomodo annuntiavit ? Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi., *Aug.* Enarratio in Psalmum 101. *Sermo*, II, n. 8.

rien de commun, ce monde a assailli l'Église, et l'a attirée à lui ; il l'a séduite et lui a communiqué ses soucis, et l'a souillée de ses vices. Il a promptement réussi. Ce *monde* qui, au dire de saint Paul, est une *massa corrupta*, l'a naturellement corrompue (1). » On croirait entendre la phrase des Donatistes : « Cette Eglise qui a été celle de toutes les nations, n'existe plus. »

« O parole impudente ! » pourrait-on répondre à ces adversaires, comme le faisait saint Augustin aux hérétiques de son temps : *O impudentem vocem !* Toi qui parles de la sorte, prends garde que l'Eglise ne te semble atteinte et corrompue, parce que tu es atteint et corrompu toi-même. Prends garde que l'Eglise ne te paraisse avoir disparu, parce que tu n'es plus dans son sein. Mais l'Eglise est et continuera d'être, parce que pour exister, elle n'a pas besoin que tu sois dans son sein (2). »

33. — Que si l'Eglise est universelle, au point de vue du temps dans l'avenir, que faudra-t-il dire du passé ? A-t-elle commencé avec le Christ ou bien date-t-elle, d'une certaine façon, de l'origine du monde ? Comme Eglise, c'est-à-dire comme communauté réunie sous un chef possédant la plénitude de la révélation et son organisme actuel, elle n'a, sans contredit, pas existé avant le Dieu fait homme. C'est Jésus-Christ qui en a conçu l'idée, c'est lui qui l'a établie dans la forme où nous la voyons. Toutefois, si l'on envisage l'Eglise dans l'idée générique d'Eglise de Dieu et de religion basée sur la foi au Christ, on peut et l'on doit dire qu'elle a commencé avec l'homme. Saint Thomas l'affirme en termes exprès (3). C'est du reste une doctrine qu'il avait apprise de saint Augustin. Ce qu'on

(1) *Nouvelle Anthologie*, 2e série, vol. 43, liv. du 1er janvier 1884, p. 102.

(2) Illa non est, quia tu in illa non es ? Vide ne tu ideo non sis. Nam, illa erit etsi tu non sis. *Aug.* loc. cit.

(3) Corpus Ecclesiæ constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi ad finem ipsius. S. Th. Sum.th. 2. 2æ q. 88 a. 8.

appelle aujourd'hui la religion chrétienne, dit le grand Docteur, existait même chez les anciens, cette religion n'a jamais fait défaut depuis l'origine du genre humain jusqu'à l'Incarnation de Jésus-Christ. C'est depuis lors que la vraie religion qui existait alors, a commencé à s'appeler religion, chrétienne (1). Et ailleurs : Ce n'est pas seulement depuis l'époque de la présence corporelle du Christ et de ses Apôtres, mais à partir d'Abel le premier juste que son frère Caïn tua, et dans la suite jusqu'à la fin des siècles, que l'Eglise poursuit sa route au milieu des persécutions du monde et des consolations divines (2). La foi en Jésus-Christ est et a toujours été nécessaire pour la justification de tout homme. Les anciens justes l'eurent à l'égal des modernes. La seule différence qui existe entre eux et nous, c'est que nous croyons au Christ incarné, et que les anciens croyaient au Christ à venir. L'objet est le même, le point de vue est différent.

§ V

L'Église a la prérogative de l'apostolicité.

34. — L'Eglise est apostolique parce qu'elle descend des Apôtres de trois manières : par l'identité de son enseignement, par l'identité de son institution, et plus proprement par la succession légitime et non interrompue de ses Pasteurs. C'est dans ce dernier sens, qui du reste

(1) Ipsa res quæ nunc Christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus venerit in carnem, unde vera religio, quæ tunc erat, cœpit vocari Christiana. *Retractat.* c. 13.

(2) Non solum a tempore corporalis præsentiæ Christi et Apostolorum ejus, sed ab ipso Abel quem primum justum impius frater occidit et deinceps usque in hujus sæculi finem, inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia. *Aug.*, de Civitate Dei, lib. 18, cap. 31.

renferme les deux premiers, que nous l'envisageons ici. L'Eglise, telle qu'elle est de nos jours, est donc appelée apostolique, parce que son épiscopat remonte jusqu'aux Apôtres. Ce sont ces derniers qui ont ordonné les premiers évêques, auxquels d'autres ont succédé légitimement jusqu'à notre époque. Il est hors de doute que cette prérogative doit appartenir à la vraie Eglise. Sans elle en effet, l'autorité qui la gouverne ne tirerait pas son origine du Christ, et par suite le principe formel qui lui communique l'être et la vie lui ferait défaut. Jésus-Christ a reçu sa mission de son Père. Il l'a communiquée à ses Apôtres : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie à mon tour (1) », et les Apôtres l'ont conférée à leurs successeurs. Dans cette transmission successive, l'autorité est restée la même. Grâce à elle, la société des fidèles se dresse et se maintient sur la base inébranlable des Apôtres unis aux Prophètes, base dont la pierre angulaire est Jésus-Christ. C'est ainsi que s'exprime l'Apôtre saint Paul (2). L'Apôtre et Evangéliste saint Jean contemplant dans sa vision la nouvelle Jérusalem, c'est-à-dire l'Eglise de Jésus-Christ, en vit les murs appuyés sur douze fondements où étaient inscrits les noms des douze Apôtres du divin Agneau (3).

35. — Ce caractère de l'Apostolicité que la véritable Eglise de Jésus-Christ possède en propre, suffirait à lui seul pour confondre toutes les sectes protestantes. On pourrait leur dire, ce que disait jadis Tertullien aux hérétiques de son temps : « Montrez-nous l'origine de votre Eglise ; développez-nous la série de vos pasteurs, faites-nous voir que le premier d'entre eux, auquel les autres

(1) Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. *Joann*, xx. 21.

(2) Jam non estis hospites et advenæ, sed estis cives sanctorum, et domestici Dei, superædificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu. *Eph.* II. 18, 19.

(3) Et murus civitatis habens fundamenta duodecim, et in ipsis duodecim nomina duodecim Apostolorum Agni. *Apocal.* II. 14.

ont succédé a eu pour prédécesseur un Apôtre ou un Évêque ordonné par les Apôtres (1).

36. — Cette exigence, après la ruine des trois Patriarcats apostoliques de Jérusalem, d'Antioche, d'Alexandrie, ne se vérifie que pour le siège de Rome seul. Nous y trouvons, à cette heure, Léon XIII qui a succédé à Pie IX, et remontant de Pie IX à ses prédécesseurs, nous arrivons par une série non interrompue pendant dix-neuf siècles à saint Lin, le successeur immédiat de saint Pierre. Le siège de Rome est le seul siège apostolique, même eu égard à son origine. Il l'est, du reste, aussi, parce que l'enseignement apostolique s'est toujours conservé chez lui, sans corruption aucune, et principalement parce que chez lui seul, à raison de sa qualité de siège suprême et de chef de l'Église universelle, la dignité et la fonction apostoliques s'identifient avec son Épiscopat. C'est au nom de leur union avec lui que les autres Églises particulières répandues dans le monde, et reliées à lui comme à un centre d'unité, revendiquent leur apostolicité. Voilà pourquoi l'Église catholique est appelée d'ordinaire encore Église romaine. Les mots romain et apostolique ont au fond la même valeur. Le premier de ces deux qualificatifs sert uniquement à mieux expliquer le second.

Ces considérations sur les prérogatives de l'Église nous paraissent suffire au but que nous nous proposons.

(1) Edant origines Ecclesiarum suarum ; solvant ordinem Episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentium, ut primus ille Episcopus aliquorum ex Apostolis, vel apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. *De Præscrip.* C. 32.

ARTICLE III

De la structure organique de l'Église, au point de vue des membres qui la composent.

37. — La structure de l'Église est organique, en d'autres termes elle est la résultante de parties non pas homogènes, mais hétérogènes bien que connexes et ordonnées en vue de former l'unité du tout. L'apôtre saint Paul compare l'Église au corps humain qui, malgré son unité, a néanmoins différents membres destinés à des usages différents. Le Christ, dit-il, est ainsi dans son Église (1). Dans un autre endroit, insistant sur la même pensée, il dit que le Christ a établi des apôtres et des évangélistes, des pasteurs et des docteurs pour la sanctification des fidèles et la formation de son corps mystique (2). Mais là où les attributions sont différentes, les droits sont pareillement différents. Voilà pourquoi l'Église est appelée aussi une société inégale, c'est-à-dire de telle nature que ses membres n'ont pas les mêmes droits ; ceux-ci sont différents à raison de la diversité que Jésus-Christ a créée entre eux.

Cette diversité fait que les membres de l'Église sont partagés à un point de vue très général en deux classes, celle des clercs et celle des laïques, division qui correspond aux deux éléments essentiels à tout corps social quelconque : l'autorité et la multitude, les gouvernants et les gouvernés, les supérieurs et les sujets.

A ces deux classes, il faut en ajouter une troisième : la

(1) Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt ; ita et Christus. 1. *Corinth.* XII. 12.

(2) Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores ; ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi. *Eph.* IV, 11, 12.

classe de ceux qui, qu'ils soient clercs ou laïques, se consacrent d'une façon spéciale au Seigneur, par l'observance, non seulement des préceptes, mais des conseils évangéliques. Anciennement, on les appelait *moines,* parce qu'ils sont séparés du monde. Aujourd'hui on leur donne généralement un nom plus approprié à leurs différentes fonctions, celui de religieux, parce qu'ils sont liés à Dieu par un lien spécial. Le cardinal Bellarmin parle longuement de ces trois classes de membres dont se compose l'Église, au tome second de ses *Controverses.* Pour notre part, nous serons brefs. Nous donnerons uniquement les notions qu'exige notre but.

§ Ier

Du Clergé.

38. — Le titre de clerc a une signification très relevée. Il est donné, en effet, à ceux qui, en vertu d'une vocation divine, se vouent au ministère sacré. Ils deviennent ainsi, selon la remarque de saint Jérôme, d'une façon spéciale l'héritage du Seigneur, ou bien le Seigneur lui-même se fait leur héritage (1). L'héritage en question est exprimé par le mot de sort, parce qu'anciennement en partageant un héritage, on le divisait par lots que les ayant droit tiraient au sort.

L'usage du mot clerc, pour distinguer les ministres sacrés du peuple, est très ancien dans l'Église. Saint Clément disciple de saint Pierre l'emploie, à plusieurs reprises, dans ses canons apostoliques et notamment dans le quinzième. Luther, Calvin et les autres hérétiques leurs

(1) Clericus interpretetur primo vocabulum suum, et nominis definitione prolata, nitatur esse quod dicitur. Si enim κλῆρος græce, sors latine appellatur, propterea vocantur clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, id est pars clericorum est. *Epist. ad Nepotianum.*

adhérents, voulant détruire l'Église contestèrent, la distinction entre les clercs et les laïques. Ils prétendaient que la structure de l'Église était simple ; quelle n'avait qu'une seule classe. Mais, c'est là une imposture qui saute aux yeux. Eh quoi ! Au sein de la synagogue antique, le ministère sacré était confié non pas au peuple tout entier, mais à la seule tribu de Lévi, c'est-à-dire à une caste séparée et distincte, et il ne le serait pas dans l'Église où il est tout autrement sublime (1)? Ce n'est pas à la foule des croyants, mais aux seuls apôtres choisis par lui que Jésus-Christ a confié la mission de prêcher l'Évangile, c'est à eux seuls qu'il a donné le pouvoir de lier et de délier les consciences et de célébrer le divin sacrifice en mémoire de lui. A partir des Apôtres, il ne s'est jamais vu dans l'Église que l'exercice du saint ministère ait été confié à de simples laïques. Il l'a toujours été au contraire à des hommes qui, de par l'ordination sacrée, étaient séparés du commun des fidèles, et inscrits dans les rangs du clergé. Aussi le saint concile de Trente a-t-il fulminé l'anathème contre ceux qui prétendraient que les personnes qui n'auraient pas été ordonnées canoniquement, mais qui seraient venues d'ailleurs, étaient les légitimes ministres de la parole divine (2).

39. — Le clergé constitue dans l'Église la hiérarchie, c'est-à-dire le principat sacré. C'est lui, en effet, qui a la charge d'instruire les fidèles, de les sanctifier par les sacrements, de leur frayer la voie au salut éternel et d'être près de lui les délégués du Christ (3). Les degrés de cette hiérarchie sont au nombre de trois : l'Épiscopat, la Pré-

(1) Si ministratio mortis litteris deformata in lapidibus fuit in gloria... quomodo non magis ministratio spiritus erit in gloria. 2. *Cor.* III. 7, 8.

(2) Si quis dixerit... eos qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati et missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros ; anathema sit. *Sess.* 23, Can. 7.

(3) Pro Christo legatione fungimur. 2. *Cor.* v. 30.

trise et le Diaconat. Le concile de Trente a défini ce point en termes exprès (1).

40. — Les Évêques ayant à leur tête le Pontife romain, évêque universel, et par suite évêque des évêques eux-mêmes, forment la hiérarchie suprême. C'est entre leurs mains, dit saint Paul, que réside le pouvoir de juridiction de l'Église (2). Ils ont seuls le droit de conférer les ordres sacrés, et de procréer ainsi non seulement des fils, mais même des pères pour l'Église. Ils sont donc de droit divin, supérieurs aux prêtres. Saint Paul écrivant à Timothée, qu'il avait ordonné évêque d'Éphèse, lui enjoint : « de ne pas recevoir d'accusation contre un prêtre, à moins qu'elle ne soit appuyée par deux ou trois témoins (3). » Or, recevoir une accusation, c'est le propre d'un juge, et le juge est, sans contredit, le supérieur du justiciable.

41. — Après les évêques viennent les prêtres. Ils sont comme les coadjuteurs de l'évêque. Aussi, à part le pouvoir de conférer les ordres, ils peuvent exercer toutes les autres fonctions. *Quid facit episcopus excepta ordinatione quod presbyter non facit*, dit saint Jérôme (4). Bien qu'ils ne soient pas les ministres ordinaires de la confirmation, ils peuvent l'être néanmoins par délégation. Comme les évêques, ils célèbrent le saint sacrifice de l'autel, et remettent les péchés au sacrement de la pénitence.

42. — Le troisième degré hiérarchique est le diaconat. Saint Ignace martyr l'enseigne expressément dans une de ses épîtres, quand il dit : « soyez soumis aux évêques, et pareillement aux prêtres et aux diacres (5). » Laissant

(1) Si quis dixerit in Ecclesia Catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quæ constat ex Episcopis, Presbyteris et ministris; anathema sit. *Sess.* 23, Can. 6.

(2) Quos Spiritus sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei. *Acta Apost* xx, 28.

(3) Adversus Presbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus. 1. *Tim.* v. 19.

(4) Epist. 83 ad Evagrium.

(5) *Ignat.* M. Epist. ad Trallenses.

de côté tous les autres témoignages, nous voyons saint Jean Chrysostôme exhorter le diacre à éloigner les indignes de la Table Sainte, alors même qu'il s'agirait d'un duc ou consul et même de l'empereur, et pour l'y engager, il lui rappelle que son autorité est supérieure à la leur (1).

Le diacre a pour attributions propres de donner la sainte Eucharistie aux fidèles, de prêcher la parole de Dieu, et d'administrer les biens de l'Église. Tout cela, bien entendu, sous la direction et avec l'autorisation de l'évêque. L'ordination, en effet, lui donne l'aptitude à ces fonctions, mais ne l'autorise pas à les exercer.

43. — Ici s'arrêtent les degrés hiérarchiques. Le sous-diaconat, en effet, et les quatre ordres mineurs : ceux de l'Acolyte, du Lecteur, de l'Exorciste, de l'Ostiaire, sont à la vérité des ordres proprement dits, puisqu'ils sont conférés par l'évêque avec des rites solennels et sacrés, puisqu'en outre ceux qui en sont investis exercent un ministère ayant rapport à la sainte Eucharistie. Cependant, comme le remarque Bellarmin, ils ne sont pas hiérarchiques, vu qu'ils ne confèrent aucune autorité sur les fidèles (2).

(1) *Joann. Chrys.* hom. 83 *in Matth.* Si Dux quispiam, si Consul ipse, si is qui diademate ornatur, indigne accedit, cohibe et coërce ; majorem tu illo habes potestatem.

(2) *Controvers.* T. II; *Controv.* II, *de membris Ecclesiæ*, lib. I ; *de Clericis*, cap. XI. Voici en quels termes saint Thomas d'Aquin décrit les différents ordres inférieurs au sacerdoce. Nous croyons faire plaisir à nos lecteurs en leur traduisant ce passage instructif du saint Docteur : « Puisque, comme il a été dit, le pouvoir sacerdotal s'étend à deux choses : c'est-à-dire à la consécration du corps de Jésus-Christ, et à rendre, par l'absolution de leurs péchés, les fidèles aptes à recevoir l'Eucharistie, il faut que les ordres inférieurs lui viennent en aide dans l'une ou l'autre de ces deux fonctions, ou dans toutes les deux. Or, il est évident que dans les ordres inférieurs celui-là l'emporte en dignité qui prête ses services à l'ordre sacerdotal dans plusieurs fonctions, ou dans quelque fonction plus relevée. Les ordres infimes sont donc ceux qui aident le prêtre dans la fonction de préparer le peuple. Les ostiaires écartent les infidèles de l'assemblée des fidèles. Les lecteurs instruisent les catéchumènes des rudiments de la foi. Aussi leur confie-t-on la lecture de l'*Ancien Testament*. Les exorcistes sont chargés de purifier

Nous traiterons en son lieu l'importante question de savoir à qui appartient dans l'Église le droit d'élire les ministres sacrés.

§ II

Des Laïques.

44. — Le nom de *laïques* dont la signification est la même que celui de séculiers, dérive du grec λαὸς, en latin *populus*. Il exprime, comme nous l'avons dit, la multitude des fidèles qui ne sont pas engagés dans les ordres sacrés. « On commence à faire partie du peuple chrétien par le baptême qui est comme la porte de l'Église, et qui rend l'homme capable de participer aux autres sacrements. » C'est le concile général de Florence qui le déclare dans son décret pour les Arméniens. Les hommes qui n'ont pas reçu le baptême, s'ils sont infidèles, ne sont pas membres de l'Église *en acte*, mais simplement en puissance. S'ils sont catéchumènes, on peut dire qu'ils sont membres de l'Église, pour autant qu'ils ont la foi de Jé-

ceux qui sont déjà instruits, dans le cas où les démons les empêcheraient de recevoir les sacrements. Les ordres supérieurs aident le prêtre et à préparer le peuple, et à consommer les saints mystères. Les acolytes, en effet, s'occupent, de par leur ministère, des vases sacrés ou se prépare la matière du Sacrement. C'est pour ce motif qu'on leur donne, dans leur ordination, les burettes. Les sous-diacres exercent leur ministère sur les vases sacrés, et préparent la matière qui n'est pas encore consacrée. Les diacres ont, de plus, un certain ministère qui touche à la matière déjà consacrée. Ce sont eux qui dispensent aux fidèles le sang de Jésus-Christ. C'est pour ce motif que ces trois ordres, à savoir : celui des prêtres, celui des diacres, et celui des sous-diacres sont appelés sacrés, parce que leur ministère s'étend sur certains objets sacrés. Les ordres supérieurs s'occupent aussi de la préparation du peuple. Ainsi, les diacres ont la charge de proposer au peuple la doctrine évangélique. Les sous-diacres lui proposent la doctrine apostolique. Les acolytes ont pour fonction de donner de la solennité à l'exposé de la doctrine sacrée ; ainsi ils portent les luminaires, et s'occupent d'autres détails pareils. *Somme contre les Gentils*, liv. IV, Ch. 75.

sus-Christ, et le désir d'être baptisés. L'Église, pour nous servir de la phrase de saint Augustin, les a conçus pour ainsi dire et les porte dans son sein, mais elle ne les a pas engendrés.

45. — Les laïques au point de vue religieux, c'est-à-dire envisagés comme constituant le peuple des croyants, sont parfaitement égaux entre eux. Il n'y a parmi eux ni différence de nation ni différence de sexe, de condition, de dignité séculière. « Il n'y a parmi vous, dit saint Paul, ni juif, ni grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme; car vous êtes tous un seul tout en Jésus-Christ (1). » Et le saint apôtre en avait donné la raison plus haut quand il avait dit, que tous également, par la profession de foi au Christ, nous sommes devenus les fils adoptifs de Dieu, attendu que quiconque a reçu le baptême s'est revêtu de Jésus-Christ (2). En vertu de la grâce sanctifiante reçue au baptême, le fidèle quel qu'il soit devient non seulement concitoyen des saints et ami de Dieu, mais participant de la divinité et de la filiation même du Christ. Devenu le frère de Jésus-Christ (3), il acquiert le droit au même héritage (4). C'est là la démocratie chrétienne qui fait disparaître toute distinction de riches et de pauvres, de maîtres et de serviteurs, de nobles et de roturiers, de souverains et de sujets.

46. — Cependant, il importe de le remarquer avec soin, si ces principes sont vrais, au point de vue religieux, il n'en est pas de même au point de vue civil et politique. La grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne et l'élève. L'or qu'elle sème sur cette trame ne change pas

(1) Non est Judæus, neque græcus; non est servus neque liber; non est masculus, neque femina; omnes enim vos unum estis in Christo. *Galat.* III. 28.

(2) Omnes filii Dei estis per fidem, quæ est in Christo Jesu. Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. *Ibid* 26-27.

(3) Vade ad fratres meos. *Joann.* XX. 17.

(4) Si filii et hæredes; hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi. *Rom.* VIII. 17.

la qualité du tissu. La phrase de l'Apôtre *il n'y a ni homme ni femme* supprimerait-elle, par hasard, la diversité des sexes? Celle qui dit qu'il n'y a ni juif, ni grec, détruisait-elle la diversité des nationalités? Donc, lorsque saint Paul déclare qu'*il n'y a ni serviteur ni homme libre*, il n'entend pas supprimer la diversité civile ou politique des conditions. Jésus-Christ, en sa qualité de Maître absolu, aurait pu, sans contredit, prendre cette mesure, mais il ne l'a pas voulu. Il a laissé les nations comme elles étaient distinctes entre elles. Il a uniquement chargé ses apôtres de les convertir à l'Évangile. Même il a voulu qu'elles fussent gouvernées séparément par leurs propres pasteurs, organisés en évêques, en métropolitains, en primats, en patriarches, d'après les divisions naturelles des peuples, en cités, en provinces, en royaumes, en nations. Mais, pour maintenir l'unité, il les a toutes soumises à un seul chef suprême. Jésus-Christ n'a pas supprimé la propriété; il l'a raffermie au contraire, seulement il a imposé aux riches le devoir de donner leur superflu aux pauvres. Il n'a nullement supprimé l'autorité civile, il l'a au contraire rendue plus solide; mais il a voulu qu'elle fût distincte de l'autorité religieuse. Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu (1).

Jésus-Christ n'a pas voulu que ses fidèles, en entrant dans son Église, se dépouillassent de ce qui leur revient, en leur qualité d'hommes et de citoyens. L'Église par conséquent, sous sa direction, a laissé intact, elle a même maintenu toutes les diversités légitimes, tous les droits et tous les devoirs existants, ou qui surgissent sous le point de vue civil et politique. Saint Augustin le dit en termes exprès (2).

(1) Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo. *Matth.* XXII.

(2) Hæc cœlestis, civitas, dum peregrinatur in terris, ex omnibus gentibus cives vocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus, legibus, institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur, vel tenetur, nihil eorum rescindens vel destruens, imo etiam servans ac sequens. *Aug.* de Civitate Dei, lib. XIX; cap. 17.

Aussi saint Pierre écrit-il aux premiers fidèles : « Soyez soumis à toute créature (c'est-à-dire a tout pouvoir établi) en vue de Dieu, soit au Roi comme étant le chef, soit aux Ducs, comme envoyés de lui... parce que telle est la volonté de Dieu (1). Saint Paul, de son côté, inculque, à plusieurs reprises, la même obligation, et recommande l'obéissance aux autorités civiles, non seulement par crainte du châtiment, mais par devoir de conscience (2).

La seule restriction que fasse l'Église, en cette matière, c'est que l'obéissance due à l'autorité civile, ne doit jamais prévaloir sur celle qui est due à Dieu et à ses lois. Il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu (3). Il n'y a donc aucun acte de véritable autorité, c'est-à-dire aucune prescription méritant d'être obéie, qui puisse être en opposition avec la loi de Dieu. Un commandement pareil ne serait qu'un vouloir arbitraire de l'homme, et dans ce cas, il faut dire avec le prince des apôtres : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (4). » Tel est l'enseignement de l'Église.

§ III

Des Religieux.

47. — Il est rapporté en l'Évangile de saint Matthieu qu'un jeune homme s'étant approché de Jésus-Christ lui demanda : Mon bon Maître, quel bien dois-je faire pour arriver à la vie éternelle? Jésus-Christ lui répondit. Que m'interroges-

(1) Subjecti igitur estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive Regi tanquam præcellenti, sive Ducibus tanquam ab eo missis... quia sic est voluntas Dei. *I. Petri* II, 13, 14, 15.

(2) Necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam. *Rom.* XIII, 5.

(3) Non est potestas nisi a Deo. *Ibid.* 1.

(4) Obedire oportet Deo, magis quam hominibus. *Act.* V. 29.

tu, par rapport au bien? Dieu seul est bon. Mais, si tu veux parvenir au salut, observe les préceptes. — Lesquels, Seigneur? — Jésus lui répondit : de ne pas commettre d'homicide, de ne pas prendre le bien d'autrui, de ne pas commettre d'adultère, de ne pas rendre de faux témoignage, honore ton père et ta mère, et aime ton prochain comme toi-même. — Le jeune homme répliqua : Tout cela, je l'ai observé depuis mon enfance. Mais, à présent, je vous demande ce qui me manque encore? — Si tu veux être parfait, lui répondit Jésus, va, vends ce que tu as, et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; viens ensuite et suis-moi (1).

Jésus-Christ distingue évidemment, en cet endroit, deux genres de vie : le premier consiste dans l'observance des préceptes divins, et il est commun à tous, parce qu'il est nécessaire au salut éternel : *Si vis ad vitam ingredi* : le second fait profession de la pauvreté volontaire, et s'applique à suivre Jésus-Christ de plus près. Il est abandonné au libre choix de l'homme, parce qu'il vise au perfectionnement de celui-ci : *Si vis perfectus esse.* C'est ce second genre de vie qui constitue la vie religieuse. On peut donc le définir en ces termes : L'état religieux est un genre de vie qui tend à la perfection, par l'observance des conseils évangéliques. On l'appelle un état, pour désigner la stabilité, vu que la personne s'oblige devant Dieu à cette observance.

Les conseils évangéliques dont il s'agit ici sont au nombre de trois : la pauvreté, la chasteté, et l'obéissance. La

(1) Et ecce unus accedens ait illi : Magister bone, quid boni faciam ut habeam vitam æternam? Qui dixit ei : quid me interrogas de bono? Unus est bonus Deus, si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata. Dicit illi : Quæ? Jesus autem dixit : Non homicidium facies, non adulterabis, non facies furtum, non falsum testimonium dices, honora patrem et matrem tuam, et dilige proximum sicut te ipsum. Dicit illi adolescens : Omnia hæc custodivi a juventute mea, quid adhuc mihi deest? Dicit illi Jesus : Si vis perfectus esse ; vade, vende quæ habes et da pauperibus et habebis thesaurum in cœlo ; et veni sequere me. *Matth.* XIX, 16-20.

première de ces vertus est comprise dans ces mots : *Vende quæ habes et da pauperibus;* les deux autres dans ceux-ci : *Veni, sequere me.* Pour suivre Jésus-Christ il faut l'abnégation de soi-même : Que celui qui veut me suivre se renonce lui-même (1) ; or l'abnégation de soi-même, envisagée au point de vue de la partie sensitive, a pour conséquence la continence ; envisagée au point de vue de la partie rationnelle, elle a pour conséquence l'obéissance.

48. — Ce genre de vie, bien qu'il se soit graduellement organisé et développé sous différentes formes, n'en a pas moins commencé en substance dès l'origine de l'Église. C'est un fait incontestable. L'apôtre saint Paul nous parle de vierges fiancées uniquement à Jésus-Christ (2). Le fait d'Ananie et de Saphire nous montre que, parmi les premiers fidèles, il y en avait qui s'engageaient par vœu à sacrifier leurs biens, et à pratiquer la vie commune, que les autres pratiquaient généralement, mais sans s'y engager par vœu. Cornelius a Lapide remarque que ces mots : *il fraude sur le prix du champ de concert avec sa femme* (3) indiquent qu'il était obligé à remettre *intégralement* ce prix, puisque la fraude ne saurait porter sur un objet qui vous appartient en propre, mais bien sur un objet qui est à autrui. C'est ce qu'indique le mot grec dont l'écrivain sacré se sert. Le coupable a donc commis un vol et un sacrilège, parce qu'il a violé son vœu et la profession de pauvreté qu'il avait faite (4). Aussi, le châtiment si grave de la mort subite qui lui fut infligé démontre-t-il qu'il y avait, dans son cas, bien plus qu'un simple mensonge (5). Dites-en autant du reproche sévère infligé par saint Pierre à Ananie : Ce n'est pas aux hommes, mais à Dieu que tu as menti (6).

(1) Qui vult venire post me, abneget semetipsum. *Matth.* XVI, 24.
(2) Despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo, 2. *Cor.* XI. 2.
(3) Fraudavit de pretio agri conscia uxore sua. *Act. Apost.* V. 2.
(4) ενοσφισατο. Voler avec ruse. Comm. in *Act. Apost.* Ch. V, n. 2.
(5) *Act. Apost.* V. 4.
(6) Non es mentitus hominibus sed Deo. *Act.* V. 3.

Ce qui prouve, ensuite, qu'un vœu pareil n'était pas émis par tous les fidèles, ce sont ces paroles adressées par saint Pierre à Ananie : Tel que le champ était, n'était-il pas à toi, et une fois vendu le prix ne t'en appartenait-il pas (1)? Comment le saint apôtre aurait-il pu dire qu'Ananie était en droit de garder le fonds, ou de retenir le prix de la vente, si tous les fidèles avaient été obligés de faire vœu de pauvreté ?

49. — Il paraît, du reste, certain que les apôtres eux-mêmes avaient tous embrassé ce genre de vie, cette profession des conseils évangéliques. Immédiatement, en effet, après l'entretien de Jésus-Christ avec le jeune homme que nous avons rapporté plus haut, saint Pierre dit à Jésus-Christ : Voici que nous avons tout abandonné et que nous vous avons suivi ; quelle en sera la conséquence pour nous (2) ? Saint Thomas confirme notre assertion, de son autorité, quand il écrit : On comprend que les apôtres se sont engagés par vœu à tout ce qui concerne l'état de perfection, quand ils ont suivi le Christ, après avoir tout abandonné (3).

50. — Pour ce qui est des différentes formes que la vie religieuse a revêtues dans l'antiquité, il y a d'abord la vie des anachorètes ou des ermites, ce qui revient au même, et celle des cénobites. Les ermites se retiraient dans la solitude des déserts ; les seconds se réunissaient pour mener la vie commune dans des monastères situés près des villes, et dans les villages. C'est ce que nous rapporte saint Athanase dans la vie de saint Antoine. Les uns et les autres s'adonnaient uniquement à la contemplation des choses célestes. Plus tard, les religieux y

(1) Nonne manens tibi manebat, et venumdatum in tua erat potestate. *Act. Apost.* v. 4.

(2) Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te, quid ergo erit nobis. *Matth.* xix. 27.

(3) Apostoli intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti. *Summa Th.* 2a, 2æ q. 93. a. 4. ad 3um.

ajoutèrent les travaux de la vie active. Nous savons que saint Eusèbe, évêque de Verceil, voulut que son clergé fût composé de moines. « Le premier, en Occident, il établit dans son Église que les clercs seraient des moines, pour que ces hommes eussent à la fois le mépris des biens de la terre et les soins attentifs des lévites (1). » Saint Augustin aussi institua des cénobites chargés de remplir, en même temps, les fonctions ecclésiastiques. Finalement, il surgit des ordres religieux qui s'appliquèrent uniquement aux œuvres de miséricorde corporelle, comme de nourrir les pauvres, de soigner les infirmes, et ainsi de suite. C'est pour ce motif que les théologiens, dans leurs études, partagèrent la vie religieuse en contemplative active et mixte, d'après le but immédiat qu'elle se propose. En général, le but de la vie religieuse est l'amour envers Dieu, à un degré aussi parfait qu'il est possible à la faiblesse humaine. Or, Dieu peut être aimé de trois manières : soit en lui-même, et l'on cherche pour cela à le connaître de plus en plus vivement, par la voie de la contemplation ; soit dans ses fidèles, en exerçant en leur faveur des œuvres de charité, conformément à cet adage de Jésus-Christ : Tant que vous avez fait du bien au moindre de mes frères, vous l'avez fait à moi (2) ; soit enfin en unissant l'une et l'autre de ces deux fonctions. Ce troisième genre de vie se rapproche davantage de la pratique suivie par Jésus-Christ et par les apôtres. Il existe, lorsque, de la contemplation, le religieux descend à la vie active, où exerce des actes qui, de leur nature, présupposent la contemplation, comme, par exemple, la prédication de la parole de Dieu, l'administration des sacrements, l'éducation morale de la jeunesse, et ainsi de suite. Ces trois genres de vie se subdivisent

(1) Brevarium Romanum, 16. Dec.

(2) Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis. *Matth.* xxv. 40.

ensuite diversement, d'après les règles des différentes institutions religieuses ; mais le type générique reste le même.

51. — Un point qu'il importe de noter avec une attention spéciale, c'est l'importance dont jouissent dans l'Église les ordres religieux. Ceux-ci sont destinés à réaliser d'une façon visible, publique et efficace, la sanctification des âmes au degré le plus élevé qu'il soit possible à la faiblesse humaine d'atteindre, sous l'influence de la grâce divine et la direction de l'Église. Il s'ensuit que, de ce côté, la profession de la vie religieuse fait partie de la fin même de l'Église. Si l'on excepte les martyrs de la foi, c'est des ordres religieux que sont sortis la plupart des héros qui ont mérité les honneurs des autels.

52. — Et qu'on ne vienne pas nous dire que les ordres religieux n'appartiennent pas à l'essence de l'Église. Ils n'appartiennent pas à son essence, c'est vrai, mais ils sont requis pour l'intégrité de l'Église. Serait-il indifférent, par hasard, à l'homme d'avoir des bras ou des jambes, par la raison qu'ils ne constituent pas son essence ? Priver l'Église des ordres religieux, c'est amoindrir ses forces, c'est la priver d'une partie des organes qui lui servent à atteindre sa fin. Les ennemis de l'Église abattent les ordres religieux, parce qu'ils espèrent ainsi pouvoir assaillir aisément l'Église au cœur de la place, après l'avoir dégarnie de ses ouvrages avancés.

La haine acharnée du libéralisme moderne contre les ordres religieux n'a donc rien de surprenant. Il veut à tout prix qu'ils disparaissent, et pourquoi ? Issu de la réforme protestante, il a hérité d'elle, parmi tant d'autres misères désolantes, la haine contre la profession des conseils évangéliques. Cette haine est un effet de l'influence du démon qui, comme le disait saint Antoine, hait, à la vérité, tous les chrétiens, mais abhorre de préférence les religieux et les vierges consacrées à Jésus-Christ. Il ne les souffre pas, et la raison en est claire. Son but

étant d'entraîner tous les hommes dans la perdition par la triple voie de la concupiscence mondaine, celle de la luxure, de l'avarice, de l'orgueil, il brûle d'une rage implacable contre ceux qui, à ces trois vices, opposent les trois vertus contraires de la continence, de la pauvreté, de l'obéissance, par le fait de leurs vœux, et qui donnent à cette opposition un caractère solennel, perpétuel et public, en guise d'antidote à la corruption du siècle.

Il s'ensuit que tous ceux qui ont à cœur la gloire de Dieu et le salut du prochain aiment les ordres religieux, les défendent, les honorent, et sont convaincus que leur cause s'identifie avec celle de l'Église. Aussi, voyons-nous que les papes, les évêques et les catholiques sincères ont toujours agi de la sorte. Les ennemis de l'Église, au contraire, à quelque classe qu'ils appartiennent, donnent au monde des exemples tout opposés. L'affection pour les ordres religieux est un indice certain de l'esprit de Dieu, tandis que l'aversion pour eux est la marque certaine de l'esprit de Satan.

ARTICLE IV

De la forme du gouvernement dans l'Église.

53. — La forme du gouvernement n'est autre chose, dit Aristote, que l'ordre parmi ceux qui commandent au sein de la société humaine. Elle est, par conséquent, différente d'après la diversité du sujet en qui réside le pouvoir suprême. Il s'ensuit que l'on peut distinguer trois formes de gouvernement, selon que le pouvoir suprême est aux mains d'un seul, de plusieurs ou de tous. Dans le premier cas, on aura la monarchie; dans le second, l'aristocratie; dans le troisième, la république, bien que ce mot de république soit appliqué à toute organisation politique quelconque envisagée au point de vue de la fin, qui est le bien public,

l'intérêt commun (1). Il importe donc d'examiner à laquelle de ces trois formes correspond le gouvernement de l'Eglise.

§ Ier

La forme du gouvernement dans l'Église est monarchique.

54. — Pour nous convaincre de cette vérité, il suffit de faire attention à ce qui existe. Que voyons-nous dans le gouvernement de l'Église? Différents peuples régis par des évêques hiérarchiquement coordonnés entre eux, et tous peuples, et évêques, laïques et clergé soumis à l'autorité du Pontife romain, en sa qualité de chef et d'ordonnateur suprême de toute la société des fidèles. C'est lui qui fait la loi à l'Eglise entière, lui qui juge sans appel des controverses déférées à son tribunal; lui qui communique le pouvoir aux évêques, assignant à chacun d'eux le peuple qu'il a à gouverner, et fixant les limites de la juridiction. Le concile du Vatican, en définissant l'autorité du Pontife romain, s'exprime en ces termes :

« Nous enseignons et nous déclarons que l'Église Romaine, en vertu de la disposition du Seigneur, possède le principat du pouvoir ordinaire sur toutes les autres églises, et que ce pouvoir de juridiction vraiment épiscopal du Pontife romain est immédiat. Les pasteurs et les fidèles

(1) Voici en quels termes saint Thomas d'Aquin expose la pensée d'Aristote : Politia nihil est aliud quam ordo dominantium in civitate. Necesse est enim quod distinguantur potitiæ secundum diversitatem dominantium. Aut enim in civitate dominatur unus aut pauci, aut multi... si sit principatus unius vocatur Regia potestas, consueto nomine; si intendat utilitatem communem. Illa vero politia, in qua pauci principantur, propter bonum commune, plures tamen uno, vocatur status optimatum... Sed quando multitudo principatur, intendens ad utilitatem communem, vocatur Respublica; quod est nomen commune omnibus politiis. *Politic.* lib. VI. Il y a en outre, les formes mixtes résultant du mélange de deux de ces formes principales, ou même de toutes les trois.

à quelque rite qu'ils appartiennent ou de quelque dignité qu'ils soient revêtus, chacun en particulier, aussi bien que tous en général, sont liés envers lui par le devoir de la subordination hiérarchique, et d'une véritable obéissance non seulement dans les points qui sont du ressort de la foi et des mœurs, mais encore dans ceux qui appartiennent à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans le monde entier. Il résulte de là que le maintien de l'unité dans la communion avec le Souverain Pontife et dans la profession de la même foi, fait que l'Église du Christ constitue un seul bercail sous un seul Pasteur (1). »

Or, que faut-il de plus, pour que le gouvernement de l'Église soit appelé et soit, en réalité, monarchique, en d'autres termes : le gouvernement d'un seul?

55. — Il ne saurait venir à l'esprit d'aucun homme sensé que ce régime soit la conséquence d'une usurpation des papes, comme le prétendent certains champions du libéralisme, ou tout au moins d'un développement historique. Ce qui appartient à l'essence de l'Eglise ne peut avoir sa source que dans l'institution de Jésus-Christ. Or, telle est la forme de son gouvernement. L'organisation des pouvoirs est un élément essentiel de toute société. L'Église donc, si elle avait modifié la forme de son gouvernement, ne serait plus l'Église instituée par Jésus-Christ. Toutes les prophéties prédisant sa durée auraient reçu un démenti. Une pareille perversion de l'Église peut

(1) Docemus proinde et declaramus Ecclesiam romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariæ potestatis obtinere principatum et hanc romani Pontificis jurisdictionis potestatem, quæ vere episcopalis est, immediatam esse ; erga quam cujuscumque ritus et dignitatis Pastores utque fideles, tam seorsum singuli, quam simul omnes, officio hierarchicæ subordinationis, veræque obedientiæ obstringuntur, non solum in rebus ad fidem et mores, sed etiam in iis quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ, pertinent ; ita ut custoditacum Romano Pontifice tam communionis, quam ejusdem fidei professionis unitate, Ecclesia Christi sit unus grex, sub uno summo pastore. *Constitutio dogmatica* de Romano Pontifice, cap. III.

être admise par le libéralisme, mais non pas par ceux qui ont foi en la promesse du Christ : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » Nous avons démontré plus haut (Art. II, § 4), que l'Église est universelle au point de vue du temps. Nous prouverons plus loin, que Jésus-Christ a réellement donné à son Église la forme monarchique.

56. — Il nous semble préférable de noter ici que la monarchie de l'Église est bien différente de celle des États politiques. Dans ceux-ci le monarque est tel en vertu d'un droit de propriété. Dans l'Église, le monarque est tel par délégation. Le monarque, le roi de ce royaume de l'Église est à proprement parler Jésus-Christ ; le Pape est son *Vicaire*. Il n'est pas roi, mais vice-roi. Par conséquent, il a la plénitude du pouvoir, oui, mais dans un sens relatif et non pas absolu. Ses pouvoirs n'ont pas la même extension que ceux de Jésus-Christ. Cependant les pouvoirs du Pape s'étendent aussi loin que ceux de Jésus-Christ, au point de vue de ceux que Jésus-Christ a daigné conférer à son Église. Celle-ci, en effet, n'a aucun pouvoir qui ne soit formellement ou éminemment aux mains du Pape. Dans les États politiques, le monarque peut consentir à des changements de gouvernement, et aliéner ne fût-ce qu'une portion de ses droits, comme la chose a eu lieu pour la plupart des monarchies actuelles qui d'absolues sont devenues représentatives, c'est-à-dire nominales plutôt que réelles. Dans l'Eglise, au contraire, le monarque, c'est-à-dire le Pape, ne peut ni faire, ni permettre de changement d'aucune sorte dans la constitution de l'Église, ni aliéner ou amoindrir aucun des droits qu'il a reçus de Jésus-Christ. Il doit au contraire, les transmettre intégralement à son successeur.

Pareillement, il ne peut changer un iota à la loi que Jésus-Christ a donnée à son Église, ni diminuer ou augmenter le nombre des sacrements, ni abolir la pratique des conseils évangéliques. Dans les États politiques, les

gouverneurs des provinces ne sont pas des princes, mais des délégués du prince, ils administrent en son nom la chose publique. Dans l'Église, les évêques ne sont pas les vicaires du Pape, mais de véritables princes dans leurs diocèses ; ils régissent les fidèles au nom de Jésus-Christ, tout en conservant la subordination au Pape, évêque de l'Église tout entière, *Episcopus Ecclesiæ catholicæ*. Au sein des conciles œcuméniques, ils sont de véritables juges, bien que leur vote n'ait pas de valeur, s'il n'est confirmé par celui du Pape. « La charge pastorale, ou l'épiscopat est unique. Elle se résume, il est vrai, dans le Pontife romain comme en son chef, mais elle se répand néanmoins de lui, en vertu d'une ordination divine, sur les pasteurs particuliers. Chacun de ceux-ci en détient une partie *in solidum*, c'est-à-dire sans division ni scission (1). »

Cette organisation des pouvoirs, on le voit, constitue une véritable monarchie, par la raison que le pouvoir suprême vis-à-vis du corps social tout entier réside en un seul. Mais elle est une monarchie différente des autres, unique dans son genre, établie d'après un idéal divin qui n'est réalisé que dans l'Église seule. La féodalité a voulu l'imiter d'une certaine façon. Mais, son échec a prouvé qu'on ne saurait espérer des forces de la nature, ce que l'influence de la grâce est seule capable de réaliser.

La forme monarchique, telle qu'elle est dans l'Église, ne saurait se maintenir, ni produire ses fruits, si ce n'est en vertu d'une assistance constante et spéciale de Dieu, laquelle n'a été garantie qu'à l'Église seule.

(1) Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. S. *Cyprian*, de Unitate Ecclesiæ.

§ II

Convenances théologiques.

58. — Les théologiens allèguent de nombreuses raisons pour démontrer que le gouvernement de l'Église devait être monarchique. Saint Thomas en présente quatre que nous allons essayer de developper. Bien que les peuples, dit-il, soient distincts, à raison des différentes régions et des différents États, ils forment néanmoins une seule Église universelle et un seul peuple chrétien. Donc de même qu'il faut que chaque peuple particulier appartenant à une Eglise particulière ait son évêque, la chrétienté tout entière doit, elle aussi, avoir un chef qui régisse l'Église universelle (1) Cet argument est fourni on le voit, par l'unité de l'Église. L'Église est une : donc il lui faut un seul chef. Ezéchiel contemplant en esprit la future Église de Jésus-Christ, a prononcé ces mots prophétiques : « Voici ce que dit le Seigneur-Dieu. Voici que je prendrai les enfants d'Israël du milieu des nations vers lesquelles ils sont allés ; je les réunirai de toutes parts, et je les ramènerai à leur contrée. Et je ferai d'eux une seule nation, en la terre, dans les montagnes d'Israël ; et il y aura un seul roi qui commandera à tous, et dorénavant ils ne seront plus deux peuples, ils ne seront plus partagés en deux royaumes... Et mon serviteur David règnera sur eux, et il y aura pour eux tous un seul pasteur (2). » Ces enfants d'Israël à réunir de toutes parts, pour

(1) Quamvis populi distinguantur per diversas diœceses et civitates; tamen sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius Ecclesiæ requiritur unus episcopus, qui sit totius populi caput; ita in toto populo christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiæ caput. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap 76.

(2) Hæc dicit Dominus Deus : Ecce ego assumam filios Israël de medio nationum ad quas abierunt : et congregabo eos undique et adducam eos

former un seul peuple et un seul royaume, ce sont les fidèles. Ce mystérieux David, n'est autre que le Christ qui les a réunis pour former son Église. Cette Église, il la régit par le ministère d'un seul pasteur qu'il a laissé pour la gouverner à sa place. Si elle n'avait pas, pendant sa durée ici-bas, un seul pasteur visible, elle ne serait pas l'Église prévue par le prophète. Elle ne serait donc pas l'Eglise de Jésus-Christ.

59. — En second lieu : l'unité de l'Église requiert que tous les croyants professent identiquement la même foi. Or, en matière de foi, il s'élève différentes questions qui pourraient amener des divergences en fait de croyance, et ces divergences scindent l'Église. Pour obvier à une scission pareille, il faut que la sentence d'un seul tranche la controverse. Donc, pour maintenir l'unité de croyance parmi les fidèles, il faut l'autorité d'un seul qui soit supérieur à tous, en sa qualité de juge sans appel (1). Le concile général ne saurait parer à cette exigence. Le conciliabule de Rimini et le brigandage d'Ephèse, pour ne citer que ces exemples, montrent assez ce que valent les conciles indépendamment du Pape. En outre, la tenue des conciles offre de graves difficultés et ils sont exposés à des divergences d'opinion, au milieu desquelles il serait très souvent difficile, sans l'intervention du Pape, de discerner la vérité avec une entière sécurité.

60. — En troisième lieu : l'Église, dit saint Thomas, en sa qualité d'œuvre immédiate de Dieu, doit être organisée de la façon la plus parfaite, comme société. Or, ajoute le

ad humum suam. Et faciam eos in gentem unam in terra, in montibus Israël, et rex erit omnibus imperans, et non erunt ultra duæ gentes, nec dividentur amplius in duo regna. Et servus meus David rex super eos, et pastor unus erit omnium eorum. *Ezech.* XXXVII, 21-24.

(1) Ad unitatem Ecclesiæ requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa ea vero quæ fidei sunt, contingit quæstiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem Ecclesiæ conservandam quod sit unus qui toti Ecclesiæ præsit. *Contra Gentil.* lib. IV, cap. 76.

saint Docteur, la meilleure forme de gouvernement est celle où la multitude est régie par la suprême autorité d'un seul. Cette assertion est suffisamment démontrée par la considération de la fin sociale qui est la paix et l'union entre les citoyens. Mais cette fin est plus aisée à réaliser sous le gouvernement d'un seul que sous celui de plusieurs. L'unité, en effet, est la source de l'union ; plus cette unité sera parfaite et plus l'union sera certaine et parfaite à son tour (1). Or, l'unité *en elle-même*, c'est-à-dire la personne physique, est, sans contredit, plus parfaite que l'unité *accidentelle* qui est celle de la personne morale, c'est-à-dire que l'unité résultant de plusieurs personnes réunies en une assemblée ou en un sénat. Cette manière de voir est confirmée avec une grande force, par le discours même que Jésus-Christ a tenu à la dernière Cène. Il s'y montre, en effet, tout spécialement préoccupé de l'union parfaite qui doit exister parmi les fidèles : *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus* (2). Il était donc convenable que Jésus-Christ donnât à ses fidèles la forme de gouvernement la plus apte à produire et à maintenir cette union. Or, cette forme est la monarchie.

61. — Finalement, l'Église militante est formée sur le modèle de l'Église triomphante. L'apôtre saint Jean a vu dans l'Apocalypse la Jérusalem nouvelle comme une cité descendue du ciel. Or, un seul monarque préside à l'Église triomphante, et ce monarque est celui qui règne sur l'univers entier, c'est-à-dire Dieu. Aussi est-il écrit : « Ils seront son peuple et Dieu lui-même sera leur Dieu (*Apoc.* XXI. 3). Donc, au sein de l'Église militante, un seul chef préside à tous (3). Cette conséquence est d'autant mieux

(1) Optimum regimen multitudinis est ut regatur per unum ; quod patet ex fine regiminis, qui est pax. Pax enim et unitas subditorum est finis regentis. Unitatis autem congruentior causa est unus, quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiæ sic esse dispositum, ut unus toti Ecclesiæ præsit. *Ibid.*

(2) *Joann.* XVII, 21.

(3) Ecclesia militans ex triumphante Ecclesia per similitudinem derivatur. Unde et Joannes in Apocalypsi vidit novam Jerusalem descen-

fondée en raison que l'Église militante n'est pas une Église différente de l'Église triomphante. C'est la même Église, mais placée dans une situation différente. L'Église militante est comme le vestibule de l'Église triomphante. Aussi, saint Paul écrivant aux fidèles entrés dans la première, leur dit-il qu'ils se sont rapprochés de la seconde (1). Les deux Églises ne peuvent donc pas différer dans la forme de leur gouvernement. Il convient que l'une soit aussi bien monarchique que l'autre, c'est-à-dire gouvernée par un seul. C'est Jesus-Christ en personne qui règne sur l'Église triomphante, c'est encore Jésus-Christ qui règne sur l'Église militante, mais par l'intermédiaire de son Vicaire.

62. — Et qu'on ne dise pas que Jésus-Christ suffit seul, même pour l'Église d'ici bas. N'est-ce pas Jésus-Christ qui opère dans les sacrements ? N'est-ce pas lui qui baptise, qui remet les péchés, qui, en sa qualité de prêtre, consacre tous les jours son corps sur les autels? Et néanmoins, devant soustraire sa présence corporelle à ses fidèles, il a choisi des ministres chargés de leur dispenser ces bienfaits. Pour le même motif, il a dû confier à quelqu'un le soin de le remplacer dans le gouvernement de son Église (2).

dentem de cœlo, et Moysi dictum est quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus præsidet, qui præsidet in toto universo, scilicet Deus. Dicitur enim : Ipsi populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus (*Apoc.* XXI, 3). Ergo et in Ecclesia militante unus est, qui præsidet universis. *Contra Gentiles*, lib. VI, cap. 76.

(1) Accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis, Jerusalem cœlestem, et multorum millium angelorum frequentiam ; et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in cœlis. *Hebr.* XII, 22, 23.

(2) Si quis autem dicat quod unum caput et unus pastor est Christus qui est unus ipsius Ecclesiæ sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim quod omnia Ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit; ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos qui se obtulit in ara crucis, et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur; et tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus præsentialiter erat futurus, elegit ministros per quos præddicta fidelibus dispensaret. Eadem igitur ratione, quia præsentiam

Toutes ces raisons, sont, sans contredit, assez solides. A notre avis, néanmoins, elles ne dépassent pas la convenance. Jésus-Christ, en effet, aurait pu, absolument parlant, agir d'une façon différente, et suppléer par sa grâce à l'imperfection de la forme de gouvernement qu'il aurait donnée à son Église.

§ III

La volonté de Jésus-Christ énoncée en termes exprès.

63. — La preuve véritablement démonstrative, celle qui tranche toutes les hésitations, en cette matière, c'est la volonté de Jesus-Christ, qui en sa qualité de fondateur unique de cette société de l'Église, a pu lui donner la forme de gouvernement qu'il préferait. Cette volonté de Jésus-Christ, on la retrouve à deux sources : dans le saint Évangile qui a enregistré les actes du Christ, et dans le témoignage de l'Église qui doit savoir, sans contredit, quelle forme sociale son divin fondateur lui a donnée. Or, Jesus-Christ parlant de ses fidèles, qu'il designe frequemment par le nom de brebis, et déclarant qu'il en a d'autres à recueillir en dehors du peuple juif, prononce qu'elles formeraient toutes un seul bercail sous la garde d'un seul pasteur (1). Or, quel est ce pasteur ? C'est incontestablement Jésus-Christ qui s'appelle lui-même de la sorte, en l'endroit que nous citons (2). Mais, Jésus-Christ ne devait pas rester sur la terre. En quittant celle-ci, il devait y laisser quelqu'un pour tenir sa place ; le bercail du Christ ici bas est

corporalem erat Ecclesiæ subtracturus, oportuit ut alicui committeret, qui loco sui universalis Ecclesiæ gereret curam. *Contra Gentil*, lib. IV, cap. 76.

(1) Et alias oves habeo quæ non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere, et vocem meam audient; et fiet unum ovile et unus pastor. *Joann.* x, 16.

(2) Ego sum Pastor bonus. *Ibid.*, 14.

visible et un bercail visible requiert un pasteur visible. Un bercail sans pasteur serait une absurdité. Mais ce pasteur que Jésus-Christ a laissé en son lieu et place, quel est-il? Celui, évidemment, auquel il a dit, un peu avant son Ascension au ciel : « Pais mes agneaux, pais mes brebis, » c'est-à-dire saint Pierre.

Il est à remarquer, à ce propos, que Jésus-Christ, en adressant ces paroles à Pierre, eut soin, pour éviter toute équivoque, de le distinguer clairement des autres apôtres, en lui posant par trois fois cette question : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-là (1) ? » Et par trois fois, il réplique à la triple réponse de l'humble apôtre : « Seigneur, vous savez que je vous aime, » en lui confiant la charge de paître ses agneaux et ses brebis. C'est donc à Pierre seul que Jésus-Christ a confié l'Église entière, c'est-à-dire tous ceux qui appartiendraient à son bercail, avec mission de les gouverner en son nom. Il a donc institué l'Église sous la forme d'une monarchie, puisqu'il l'a placée sous le gouvernement d'un seul.

64. — En l'endroit que nous venons de citer, Jésus-Christ conféra à Pierre ce qu'il lui avait déjà promis précédemment, lorsque saint Pierre avait fait cette magnifique confession : « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant. » Jésus lui avait répondu en retour : « Bienheureux es-tu, Simon fils de Jonas, parce que ce n'est ni la chair ni le sang qui t'a révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux. Et moi, je te le dis *à toi*, que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et je *te* donnerai les clés du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la

(1) Cum ergo prandissent dicit Simoni Petro Jesus : Simon Joannis, diligis me plus his? Dicit ei : Etiam, Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei : Pasce agnos meos. Dicit ei iterum : Simon Joannis, diligis me? Ait illi : Etiam, Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei : Pasce agnos meos. Dicit ei tertio : Simon Joannis, amas me? Contristatus est Petrus quia dixit ei tertio amas me? et dixit ei : Domine tu omnia nosti : tu scis quia amo te. Dixit ei : Pasce oves meas, *Joann.* XXI, 15, 16, 17.

terre, sera lié également au ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre, sera aussi délié dans le ciel (1). »

Était-il possible de déclarer en des termes plus expressifs la plénitude du pouvoir que Jésus-Christ promettait à Pierre et à Pierre seul? *Toi*, fils de Jonas, *à toi* dont j'ai transformé le nom en celui de Pierre : « tu t'appelleras Céphas, ce qui signifie Pierre (2). »

Le saint apôtre est, en cet endroit, établi en qualité de fondement, de colonne, de soutien de l'Église. Or, c'est là précisément la fonction du père au sein de la famille, du prince au sein de la société civile. Les clés du royaume des cieux, c'est-à-dire de l'Église que Jésus-Christ désigne fréquemment sous ce nom, lui sont promises. Or, les clés sont le symbole, on le sait, de la souveraineté et du domaine. La présentation des clés indique la reddition d'une ville à un conquérant. Lorsque Jésus-Christ voulut exprimer à saint Jean, dans la vision de celui-ci sa puissance absolue sur la mort et sur l'enfer, il se servit de la même figure des clés (3).

En outre, Jésus-Christ attribue à saint Pierre la faculté absolue de lier et de délier quoi que ce soit, *quodcumque* ; en d'autres termes, il lui confère le pouvoir d'obliger par des lois et de juger toute cause quelconque, ce qui entraîne évidemment le pouvoir législatif, judiciaire et exécutif. Mais tout cela n'exprime-t-il pas la véritable idée d'un prince suprême, d'un monarque?

65. — Aussi, telle a été, telle est encore la tradition

(1) Respondens Simon Petrus dixit : Tu es Christus filius Dei vivi. Respondens autem Jesus dixit ei: Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est. Et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni cœlorum; et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in cœlis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in cœlis. *Matth.* XVI, 16-19.

(2) Tu vocaberis Cephas quod interpretatur Petrus. *Joann. I*, 42.

(3) Ego sum primus et novissimus... et habeo claves mortis et inferni. *Apocal.* I, 17, 18.

constante de l'Église, comme le prouvent surabondamment les théologiens par l'examen de la doctrine des Pères, des Conciles et des docteurs catholiques. Nous nous contenterons, pour notre part, de ne citer que quelques-uns de ces témoignages. « Les hérésies n'ont pas eu d'autre cause, écrit saint Cyprien, les schismes n'ont surgi que parce qu'on n'a pas obéi au prêtre de Dieu, parce qu'on n'a pas songé qu'il y a dans l'Église, au temps présent, un seul prêtre, un seul juge qui tient la place du Christ (1). » S. Jérôme dit de son côté : « Un seul est choisi parmi les douze, pour que la constitution d'un chef enlevât toute occasion d'un schisme (2). » Saint Léon le Grand s'exprime en ces termes : « Dans le monde entier, Pierre seul est élu, pour être placé à la tête de toutes les nations appelées à la foi, de tous les apôtres, de tous les Pères de l'Église. Bien qu'au sein du peuple de Dieu il y ait des prêtres et des pasteurs en grand nombre, il se fait ainsi que Pierre régit à proprement parler tous ceux que le Christ régit principalement (3). » Pour ce qui est des Conciles, nous ne citerons que le seul Concile de Florence, qui, dans son décret d'union souscrit d'un commun accord par les Grecs et les Latins, dit en termes exprès : « Nous définissons que le Saint Siège apostolique et le pontife romain ont la primauté sur le monde entier; que le pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, qu'il est le vicaire de Jésus-Christ, le chef de toute l'Église, le père et le docteur

(1) Neque aliunde hæreses obortæ sunt, aut nata schismata, quam inde quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia ad tempus sacerdos, et ad tempus judex, vice Christi cogitatur. *Cyprian.* Epist. 55.

(2) Inter duodecim unus eligitur, ut, capite constituto, schismatis tolleretur occasio. *Hierony.*, lib. I, contra Jovinianum.

(3) De toto mundo unus Petrus eligitur, qui universarum gentium vocationi et omnibus Apostolis, cunctæque Ecclesiæ Patribus præponatur : ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint, multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit Christus. *Leo M.* Serm. III, de Assumptione sua.

de tous les chrétiens ; et que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui a donné, dans le bienheureux Pierre, le plein pouvoir de régir et de gouverner l'Église universelle, ainsi qu'il est contenu dans les actes mêmes des Conciles œcuméniques et dans les sacrés Canons (1). » Il serait superflu de parler des docteurs, tant l'enseignement de l'Église en cette matière est évident.

§ IV

La monarchie de l'Église peut elle être dite mélangée d'aristocratie et de démocratie ?

66. — Bien que les écrivains catholiques soient tous d'accord à admettre que la forme du gouvernement de l'Église est monarchique, ils ne le sont pas néanmoins sur le point de savoir, si l'Église est une monarchie pure et simple ou une monarchie *tempérée* par quelqu'une des deux autres formes. Dans une matière d'une importance aussi capitale, l'exactitude non seulement quant au fond, mais l'exactitude même du langage est indispensable. Car, au dire de Saint Jérôme, l'inexactitude du langage produit souvent

(1) Definimus S. Apostolicam sedem et Romanum Pontificem in universum orbem habere primatum, et Pontificem Romanum successorem esse B. Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, et omnium christianorum patrem et doctorem existere, et ipsi B. Petro pascendi, regendi et gubernandi universam Ecclesiam a Domino Jesu Christo plenam potestatem datam esse; *quemadmodum etiam* in gestis œcumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur.

Dœllinger a prétendu que par les mots *quemadmodum etiam*, le Concile avait eu l'intention, non pas de confirmer, mais de modifier ce qu'il avait dit dans le membre de phrase précédent. Pour étayer son assertion, il a mis en avant la bourde que le décret du Concile ne portait pas *quemadmodum etiam*, mais *quemadmodum et*. Malheureusement pour lui, nous l'avons confondu par la production des textes *originaux*, contresignés de la signature autographe de l'empereur grec Jean Paléologue et de celle du pape Eugène IV. Ces textes originaux portent tous invariablement le *quemadmodum etiam*. Voir mon *Spicilège*, vol. I, partie théologique, ch. 3, *du Concile du Vatican*, a. 3.

l'hérésie; *ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis.*

Écartons d'abord ceux qu'on appelle les Gallicans. La monarchie de l'Église, d'après eux, était tellement tempérée d'aristocratie, qu'elle s'en trouvait, en définitive, détruite. Lorsqu'ils prétendaient, en effet, que le concile était supérieur au pape et que les décisions pontificales n'étaient irréformables qu'après l'assentiment de l'Église ou de l'Épiscopat, c'était en définitive à l'Épiscopat et non pas au pape qu'ils remettaient l'autorité suprême. Or, c'était là de l'aristocratie, et non de la monarchie. Mais, cette opinion ne peut plus se soutenir, après les définitions solennelles du concile du Vatican, qui a condamné les deux propositions susdites. Elle est une hérésie (1). Mais, en dehors de cette erreur, il s'est trouvé parmi les catholiques des écrivains de grande piété et de grand savoir qui ont été d'avis que la monarchie de l'Église doit être dite tempérée d'aristocratie, dans ce sens que les évêques, de par l'institution divine, participent au gouvernement de l'Église. Le canoniste Zallinger, par exemple

(1) A recto veritatis tramite aberrant qui affirmant licere ab judiciis Romanorum Pontificum ad œcumenicum Concilium, tanquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem appellare. Si quis itaque dixerit Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ, pertinent, aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis, aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes et singulas Ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles : anathema sit. *Constitutio dogmatica de Romano Pontifice*, cap. III.

Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus : Romanum Pontificem cum ex cathedra loquitur, id est cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus, ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese non autem ex consensu Ecclesiæ irreformabiles esse. Si quis autem huic nostræ definitioni contradicere, quod Deus avertat, præsumpserit, anathema sit. *Ibid.*, cap. IV.

s'exprime en ces termes : « A rigoureusement parler, la forme de l'État ecclésiastique ne peut être appelée purement monarchique ; puisque le pouvoir gouvernemental des évêques est d'institution divine, le pape ne peut être appelé le dépositaire unique de ce pouvoir, comme la chose a lieu dans toute monarchie proprement dite (1). » Mais, il est aisé de voir que cette façon de parler de l'éminent jurisconsulte provient de ce qu'il confond l'autorité gouvernementale proprement dite, avec l'autorité suprême et complète. Il est très vrai que l'autorité gouvernementale de l'Église est aussi aux mains des évêques ; mais l'autorité suprême et plénière réside dans le pape seul. Cela suffit pour constituer une monarchie pure et simple. La forme du gouvernement, en effet, se détermine par le sujet dépositaire non pas d'une autorité quelconque, mais de l'autorité suprême. La raison de cette confusion où l'illustre canoniste est tombé, c'est que la monarchie de l'Église, comme nous l'avons noté précédemment est d'un caractère tout spécial. Elle est non pas *identique*, mais *analogue* (2) aux monarchies politiques. Dans ces dernières, il ne saurait y avoir de véritables princes subalternes, sans que le pouvoir du souverain soit par là même limité, sans que le dépositaire de l'autorité suprême et plénière soit, par conséquent, modifié. Il n'en est pas de même au sein de l'Église. Quoique chez elle les évêques ne soient pas simplement des ministres du pape, mais de véritables princes spirituels de leurs diocèses qu'ils administrent comme leur bien, ils n'en sont pas moins entièrement soumis au pape, et ne limitent, en aucune façon, son pouvoir suprême, même quand ils sont réunis en concile général. Dans cette circonstance, ils siègent sans contredit au concile, en qualité de législateurs

(1) Jus ecclesiasticum publicum, lib. v, cap. 5, § 362.

(2) Les scholastiques disent : non *univoca* sed *analoga*. Cette importante distinction reviendra encore plus tard dans la question des concordats.

et de juges et exercent de concert avec le pape le pouvoir suprême à l'égard de l'Église entière. Mais, en premier lieu, ils ne l'exercent que sur l'appel du pape, sans l'intimation et la convocation duquel aucun concile n'est légitime. En second lieu, ils dépendent du pape, dans l'exercice de l'autorité, puisqu'aucune de leurs décisions n'a de valeur sans son approbation. Le pape au contraire peut dissoudre leur réunion et terminer la cause, sans leur concours. « C'est à Pierre, à part des autres, (remarque Alvarez Pelagius à propos du *quodcumque ligaveris* et du *quæcumque alligaveritis*), et non pas aux autres. Pierre écarté, que ces mots ont été dits, pour qu'il soit bien entendu que ce pouvoir dont il s'agit a été conféré de la sorte : que les autres ne peuvent rien sans lui, mais que lui peut tout sans les autres, en vertu d'un privilège accordé à lui seul, en vertu de la plénitude du pouvoir aux termes duquel il peut lier les autres, sans pouvoir être lié par eux (1). » Le Pape est donc un vrai monarque, dont l'autorité n'est point tempérée par les évêques. Ce tempérament pourrait beaucoup moins encore être apporté par le peuple. Ce dernier n'a aucune autorité dans l'Église ; il constitue uniquement la multitude à régir et à gouverner.

67. — Bellarmin, après avoir démontré que la monarchie simple est la forme de gouvernement la plus parfaite, déclare néanmoins que, vu l'infirmité humaine, la forme mixte est plus utile, dans la pratique, que les trois formes simples. Il comprend la forme mixte dans ce sens que, outre l'autorité suprême du prince, il y ait le concours de l'aristocratie au gouvernement et même une légère participation du peuple dont certains membres, en petit nombre, puissent être admis au pouvoir. Il croit découvrir une image de ce système au sein de l'Église, où il y a la monarchie du souverain Pontife, l'aristocratie des évêques et une certaine démocratie consistant en ceci que

(1) De planctu Ecclesiæ.

chaque fidèle, pourvu qu'il s'en rende digne, peut monter à tous les degrés de la hiérarchie, sans en excepter le degré le plus élevé (1).

Mais, s'il est vrai que l'Église nous offre ces trois choses, à savoir : la monarchie du Pape, l'aristocratie des évêques qui régissent leurs diocèses sous sa direction en qualité de princes proprement dits, et la démocratie des fidèles, dans ce sens que nul d'entre eux n'est exclu de la faculté d'entrer dans le clergé, de devenir évêque ou même pape ; ce système cependant ne constitue pas une forme mixte de gouvernement. La simplicité ou la composition de la forme gouvernementale se détermine, comme nous l'avons dit, d'après la qualité du sujet en qui réside le pouvoir suprême. Or, dans l'Église, celui-ci est intégralement aux mains du Pape. Le fait que les évêques sont de vrais princes dans leurs diocèses ne restreint en aucune manière le plein pouvoir du Pape, par rapport à l'Église, que l'on prenne celle-ci dans sa totalité ou dans chacune de ses parties. Que chaque fidèle puisse, quand il en a le mérite, être admis à toutes les dignités ecclésiastiques, quelles qu'elles soient, c'est là non pas une participation au principat sacré, mais une aptitude éloignée à l'acquérir.

68. — Nous disons donc pour conclure, qu'à proprement parler, le gouvernement de l'Église est la monarchie pure et simple. Cette monarchie est, de par l'institution divine des évêques, exempte du défaut de ne pas pourvoir suffisamment aux soins que requièrent les différents peuples. Grâce à l'assistance constante que le Christ prête à son Vicaire, elle est à l'abri du danger de dégénérer en tyrannie. La divine charité requise, comme garantie: *diligis me plus his*, et que Jésus-Christ a, sans contredit, concédée à son Vicaire, fait que non seulement *en*

(1) *Bellarminus*. Controv., t. I; de Romano Pontifice, lib. I, c. III et cap. V.

droit, mais *en fait*, toute l'action du souverain Pontife, comme tel, a toujours pour but final le bien des fidèles. « Tout est à vous, soit Paul, soit Apollon, soit Céphas (1). » Les divergences d'opinion des théologiens, dans la question qui nous occupe, proviennent de l'idée qu'ils se forment de la monarchie pure et simple. Ils s'arrêtent à considérer l'exercice du pouvoir gouvernemental, et non pas le sujet en qui réside la plénitude du pouvoir suprême. Il s'ensuit que la plupart du temps il ne s'agit que d'une simple question de mots.

(1) Omnia vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas. I *Corinth.* III, 22.

CHAPITRE II

Des pouvoirs de l'Église

—

69. — Jésus-Christ a fait de son Église une société publique et parfaite, c'est-à-dire un État de forme monarchique. Nous avons établi l'un et l'autre de ces deux points, avec une entière évidence, au chapitre précédent. Nous avons par là même démontré aussi que l'Église est investie de tous les pouvoirs qui reviennent à une société publique et parfaite. Une société publique et parfaite, une monarchie, sans pouvoirs corrélatifs, serait une contradiction. Il importe, néanmoins, de traiter explicitement de ces pouvoirs, soit pour en déterminer plus distinctement la nature, soit pour réfuter différentes erreurs que les fils de Satan ont accumulées contre eux. Ce sera la matière du présent chapitre.

ARTICLE Ier

Du pouvoir de l'Église en général.

70. — Avant d'examiner en détail les différents pouvoirs dont l'Église est investie, en vertu de son institution divine, il est nécessaire, nous semble-t-il, de parler du pouvoir de l'Église en général. L'ordre et la clarté nous paraissent l'exiger.

§ Ier

L'Église est dotée d'un double pouvoir, celui de l'Ordre et celui de la Juridiction.

71. — L'Église est à la fois un temple et un trône, c'est-à-dire une religion et un royaume, quoique d'ordre spirituel. La raison de cette qualité de l'Église, c'est que Jésus-Christ, son fondateur et son chef, est en même temps prêtre et roi. *Tu es sacerdos in æternum* (1). *Ego autem constitutus sum rex* (2). Comme religion, l'Église est dotée du pouvoir de l'ordre; comme royaume, elle est dotée du pouvoir de juridiction. Le premier de ces pouvoirs se rapporte à l'exercice du culte divin et à l'administration des sacrements; le second, au gouvernement des personnes, en tout ce qui concerne la foi et les mœurs (3).

La même vérité peut encore être démontrée par la considération de la fin surnaturelle, pour laquelle l'Église est faite, à savoir la béatitude éternelle. Or, l'homme n'est mis à même d'atteindre cette fin que moyennant la grâce sanctifiante, et Jésus-Christ a voulu que les canaux de cette grâce fussent les sacrements, signes visibles d'un don invisible. Le sacerdoce chrétien, à qui Jésus-Christ confiait le gouvernement de son Église, a dû nécessairement recevoir un double pouvoir : celui de gouverner socialement les fidèles, et celui de former et d'administrer en leur faveur les sacrements destinés à élever leur action, et à la proportionner à la qualité surnaturelle de leur fin. Voilà donc la nécessité du pouvoir de l'*ordre* et du pouvoir

(1) *Ps.* CIX, 4.
(2) *Ps.* II, 6.
(3) Duplex est spiritualis potestas : una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. *S. Th.*, Summ. th., 2a 2ae q. 39, a. 3.

de *juridiction* établie, l'un pour régir les fidèles dans la vie chrétienne, l'autre pour les élever à l'ordre surnaturel, par l'entremise des sacrements. C'est à ces deux pouvoirs que se réduisent tous les pouvoirs de l'Église.

72. — Un éminent professeur, le docteur Phillips, a imaginé un troisième pouvoir, auquel il a donné le nom de pouvoir du *magistère* ou de l'enseignement. « Le clergé, écrit-il, constitue l'Église sanctifiante, enseignante et gouvernante. Les laïques constituent l'Église sanctifiée, enseignée, gouvernée. Il résulte de là que la somme de ce qu'on est convenu d'appeler *pouvoir ecclésiastique* (potestas ecclesiastica), pris dans ses trois éléments constitutifs : le *sacerdoce* (ordo, ministerium), l'*enseignement* (magisterium) et la *souveraineté* (jurisdictio), appartiennent exclusivement au clergé (1). » Mais, comme le remarque sagement le P. Tarquini, cet élément du magisterium est de trop. S'il s'agit, en effet, d'un simple enseignement, il n'y a pas là de pouvoir. Si, au contraire, ce droit d'enseigner implique celui de soumettre les fidèles au joug de la foi et de commander leur assentiment, il n'y a plus qu'un élément du pouvoir de juridiction. Il ne fallait donc pas s'écarter, pour d'aussi faibles motifs, de la doctrine communément reçue dans les écoles catholiques (2).

73. — On distingue aussi d'ordinaire le pouvoir de l'ordre de celui de la juridiction, en vertu de cette considération, que le premier s'exerce sur le corps *réel* de Jésus-Christ qui doit être consacré dans la sainte Eucharistie, à laquelle se rapportent d'une certaine façon tous les autres sacrements (3), tandis que le second s'exerce sur

(1) Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux, par *Georges Phillips;* trad. par l'abbé Crouzet, t. I, § XXXIII.

(2) Juris Ecclesiastici publici Institutiones, lib. I, c. 1; trad. par A. Onclair, prêtre.

(3) Omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum, sicut ad finem. Manifestum enim est quod sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiæ consecrationem. Sacramentum vero Baptismi ordinatur ad Eucharistiæ receptionem, in quo etiam perficitur aliquis

le corps *mystique* de Jésus-Christ; en d'autres termes, sur la société des fidèles à régir et à gouverner.

74. — Le pouvoir de l'ordre est immuable; il n'en est pas de même du pouvoir de juridiction. La raison en est que le premier se confère par voie de consécration, et le second par voie de mission. Lorsqu'un sujet est consacré de la sorte, il demeure tel tant qu'il n'est pas détruit. Au contraire, ce qui est conféré par voie de simple mandat ou de mission ne produit pas chez celui qui en est le sujet une forme inhérente quelconque, mais uniquement un rapport moral qui peut être révoqué par la volonté du mandant. Il s'ensuit que celui qui a perdu le pouvoir de juridiction ne peut pas exercer *licitement* celui de l'ordre, à cause de la connexion qu'a cet exercice avec le gouvernement des fidèles, mais il l'exerce néanmoins *validement*. Ainsi, un évêque, même hérétique ou schismatique, qui, pour être séparé de l'Église a perdu toute juridiction, administre validement les sacrements, à l'exception de celui de la pénitence, dont non seulement la licéité, mais même la *validité*, dépend de la juridiction, parce qu'il est administré sous forme de jugement (1).

75. — Les deux pouvoirs étant séparables, il s'ensuit que le pouvoir de juridiction peut exister sans celui de l'ordre. La chose a lieu, par exemple, pour l'évêque élu et confirmé, mais non encore consacré, et pour les abbés qui sont qualifiés de *nullius*. L'histoire de l'Église nous

per Confirmationem, ut non vereatur subtrahendo se utati sacramento. Per Pœnitentiam etiam et Extremam unctionem præparatur homo ad digne sumendum corpus Christi. Matrimonium etiam, saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, in quantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ cujus unitas, per sacramentum Eucharistiæ figuratur. *S. Th.*, 3a q. 65, a. 3.

(1) Sacramentalis potestas est quæ per aliquam consecrationem confertur; et talis potestas, secundum suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem eam est adeptus, quam liu vivit, sive in schisma sive in hæresim labatur... Potestas autem jurisdictionis est quæ ex simplici injunctione hominis confertur, et talis potestas non immobiliter adhæret, unde in schismaticis et hæreticis non manet. *Summ. theol.*, 2, 2ae. q. 39, a. 3.

en offre des exemples fort anciens. Qu'il nous suffise de rappeler celui de saint Augustin, qui confia à Héraclius, bien qu'il ne fût pas encore évêque, mais un simple prêtre, le gouvernement de son diocèse. C'est ce qui résulte des paroles prononcées par le saint Docteur dans une réunion solennelle du clergé et du peuple : « Je vous conjure, et je vous enjoins de par le Christ de souffrir que je déverse la charge de mes occupations sur ce jeune homme, c'est-à-dire sur le prêtre Héraclius, que je désigne au nom de Jésus-Christ pour être mon successeur dans l'épiscopat (1). »

Remarquons, enfin, que la juridiction de l'Église se divise en *interne* et *externe*, selon qu'elle porte sur le for intérieur et secret de la conscience qui est délivrée du péché, ou sur le for extérieur de l'autorité publique régissant les fidèles.

§ II

Le pouvoir de juridiction externe est le seul dont nous ayons à nous occuper dans notre travail.

76. — Nous parlons ici de l'Église en tant qu'elle est une société, quoique d'ordre spirituel. Or, le pouvoir dont dispose l'Église sous ce rapport est le pouvoir de juridiction externe. Le pouvoir de l'ordre se rapporte *uniquement* au sacerdoce, et le sacerdoce uniquement envisagé comme tel ne confère aucune supériorité sur des sujets, aucun droit d'organiser la multitude. Il fait abstraction de l'idée de gouvernement public. Le prêtre, comme l'enseigne saint Thomas, n'est qu'un médiateur entre Dieu et les hommes; c'est lui qui dispense aux hommes, de la part de Dieu, les dons célestes, et offre à Dieu, de la part

(1) *S. Aug.*, Epist. 213 alias 110, n. 5.

des hommes, des prières et des sacrifices en expiation de leurs péchés. C'est pour ce motif qu'il est appelé *sacerdos*, ou donateur de choses sacrées (1).

Il y a, sans contredit, en tout cela, une haute prééminence de dignité, et même de pouvoir, mais non pas de pouvoir gouvernemental proprement dit. Le pouvoir de juridiction, comme nous l'avons vu au paragraphe précédent, peut donc, dans l'Église, être séparé de celui de l'ordre. Il en est ainsi, par exemple, pour un évêque qui s'est démis ou a été déposé. Il reste évêque, mais sans participer en rien au gouvernement de ses diocésains.

La juridiction est octroyée au sacerdoce chrétien parce que Jésus-Christ a fondé son Église, non pas simplement comme une religion, mais comme une religion ayant la forme d'une société publique et parfaite, c'est-à-dire d'un royaume, d'un État, bien que d'ordre spirituel. C'est cette juridiction qui porte le nom d'*extérieure*. Celle, en effet, qui est *intérieure*, concerne plutôt les individus pris isolément et dans le cercle exclusif de leur conscience privée. Il s'ensuit que la juridiction intérieure, si elle n'était pas unie à la juridiction extérieure et ne dérivait pas de cette dernière, ferait partie du seul pouvoir de l'ordre, concernerait l'administration d'un sacrement et ne s'appellerait qu'improprement juridiction, attendu que toute juridiction proprement dite comprend toujours un rapport avec l'ordre public.

(1) Proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit. Unde dicitur sacerdos quasi sacra dans, secundum illud Malachiæ 2, 7, Legem requirent de ore ejus scilicet sacerdotis; et iterum in quantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit. Unde dicit Apostolus ad Hebræos 5, 1 : Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. *S. Th.*, Summ. th., 3ª p. q. 22, a. 1.

§ III

Aberration du Libéralisme moderne, quand il attribue à l'Église le seul pouvoir de l'Ordre et lui refuse celui de la Juridiction.

77. — Au moyen âge, Marsile de Padoue voulant faire sa cour à Louis de Bavière, qui était en guerre avec l'Église, s'avisa de prétendre, parmi une foule d'autres erreurs, que ni l'Église, ni les Évêques, ni le Pape n'ont aucune juridiction sur les laïques ou le clergé ; ils ont uniquement le pouvoir d'administrer les sacrements et d'annoncer la parole de Dieu : tout le reste est de la compétence de l'État (1).

Cette hérésie étouffée sous l'anathème du Pape Jean XXII, le libéralisme moderne voudrait la ressusciter, notamment en Italie, et dans tous les pays où règne la Franc-Maçonnerie. Que l'Église, dit-il, prie, bénisse, administre les sacrements et annonce la parole de Dieu, en d'autres termes, qu'elle exerce le pouvoir de l'ordre, mais ne prétende pas dicter des lois, juger dans le cercle des rapports sociaux, infliger des peines, en d'autres termes, exercer la juridiction. La juridiction est de la compétence de l'État seul. L'Église n'est pas un pouvoir public, mais simplement une société religieuse. « L'association des citoyens, écrit Minghetti, dans la profession d'une seule foi et d'un seul culte constitue l'Église. Les chefs de l'Église n'ont ni pouvoir, ni empire, mais une autorité toute morale (2). » Il avait dit plus haut : « La souveraineté réside dans l'État : il n'y a pas de pouvoir en dehors de lui (3). »

Cadorna reproduit la même idée. « L'Église n'est pas un

(1) Dans son livre : *Defensorium pacis.*
(2) *L'Église et l'État*, ch. III, pag. 79.
(3) *Ibid.*, p. 77.

pouvoir public (1). » Il en arrive même à dénier à l'Église tout droit d'imposer des préceptes qui obligent la conscience individuelle des fidèles : « Dans les questions morales, dit-il, l'Église ne fait et ne peut faire que l'une de ces deux choses ; s'il s'agit de doctrine morale, elle définit dogmatiquement la loi, afin d'en maintenir intactes la pureté et l'unité, et dans ceci elle est infaillible ; s'il s'agit de l'application et de l'exécution de cette loi par le moyen des actes humains, elle instruit, elle enseigne, elle éclaire, mais elle ne commande pas et ne peut pas commander (2). »

78. — Ces étranges théologiens improvisés, qui ne connaissent pas un mot de la science théologique, paraissent avoir à cœur d'arracher à Jésus-Christ sa couronne. Le Christ est roi, *Rex sum ego* ; ils voudraient le réduire à la simple condition de prêtre. Mais, peut-être, nous trompons-nous ? N'auraient-ils pas l'intention d'étendre à lui aussi la loi des garanties, de le proclamer, comme ils l'ont fait pour le Pape, au point de vue de sa souveraineté temporelle, Roi sans royaume ? Que s'ils n'ont pas l'intention de renouveler en la personne de Jésus-Christ cette amère dérision, qu'ils daignent donc nous dire quel est le royaume de Jésus-Christ ? L'Église, incontestablement. Il l'a, en effet, nommée de la sorte, dans sa confession solennelle au tribunal du Président Pilate : *Regnum meum*. Il a dit, à la vérité, que ce royaume dont il est le roi n'est pas de ce monde, *non est de hoc mundo*. Mais par cette phrase, il a indiqué l'origine, non pas la demeure. L'Église n'est pas de ce monde, parce qu'elle est d'origine céleste, parce que c'est Dieu qui l'a instituée, néanmoins elle est dans ce monde, puisqu'elle est composée d'hommes qui marchent vers la vie future. *Quel est son royaume*, dit excellemment saint Augustin à ce propos, *si ce n'est ceux qui croient en*

(1) *Anthol. nouv.* S. II, vol. XXXII, p. 645.
(2) *Ibid.*, vol. XXXIII, p. 466.

lui, auxquels il a dit : Vous n'êtes pas du monde ? Et le saint docteur ajoute : *Il ne dit donc pas : Mon royaume n'est pas en ce monde, mais il n'est pas de ce monde ; il ne dit pas : il n'est pas ici, mais il n'est pas d'ici. Car il est ici jusqu'à la fin du siècle* (1). Les pitoyables juristes du libéralisme, l'ont-ils compris ?

Le royaume du Christ est ici-bas, jusqu'à la consommation des siècles. Or, un royaume, sans droits correspondants, est une contradiction. Un royaume sans véritable souveraineté, un royaume qui ne serait pas une société publique et parfaite ne pourrait pas se concevoir.

79. — Mais, ce qui plus est, c'est que les Prophètes qui ont annoncé la souveraineté du Christ, ont parlé en termes exprès de ses droits royaux. Il suffira de citer une seule de ces prophéties. « Voici que les jours approchent dit le Seigneur (C'est le Prophète Jérémie qui parle.) Et je susciterai David, un rejeton sacré, et il régnera en Roi, et il sera sage, et il fera jugement et justice sur la terre (2). » Ce mystérieux David, ce rejeton sacré, est Jésus-Christ notre Seigneur. Il doit régner en Roi, *regnabit Rex*, et manifester sa sagesse par de justes lois ; il doit juger, récompenser et punir : *faciet judicium et justitiam*, et cela non pas au ciel, mais sur la terre, *in terra*. Ne sont-ce pas là des actes de juridiction souveraine ? Or, comment le Christ pose-t-il ces actes de juridiction souveraine, après être remonté au Ciel ? Il les pose par ses représentants. C'est pour ce motif qu'il leur a donné la même mission que celle dont son Père l'a investi : « Comme mon Père m'a envoyé, et moi aussi je vous envoie. » Or, Jésus-Christ était venu ici-bas investi d'une mission de prêtre et de souverain. A son tour,

(1) Quod est regnum ejus, nisi credentes in eum ; quibus dixit : de mundo non estis ? Unde non ait : Regnum meum non est in hoc mundo, sed non est de hoc mundo, nec dicit non est hic, sed non est hinc. Hic enim est usque ad finem sæculi. *Aug.* Tractatus in Joann. 115.

(2) Ecce dies veniunt ait, Dominus. Et ego suscitabo David germen justum, et regnabit Rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra. *Jerem.* XXIII, 3.

il envoie ses Apôtres, et leur dit : « Tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel. (1) » « Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise. (2) » Lier, dans l'ordre moral, qu'est-ce autre chose si non imposer une obligation ? Et quand cet acte s'exerce sur la multitude, c'est évidemment un acte de juridiction. Aussi, voyons-nous les Apôtres, dès le début de l'Église, réunis en concile à Jérusalem, imposer aux fidèles des préceptes rigoureusement obligatoires, et les dégager, pour le reste, du joug de la loi mosaïque. « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous de ne point vous imposer de joug au delà, si ce n'est ces points nécessaires. (3). » Or, imposer à la communauté des obligations données, et lui en enlever d'autres, est un acte de juridiction extérieure.

Les Actes des Apôtres rapportent pareillement que saint Paul parcourait la Syrie et la Cilicie en intimant aux fidèles le devoir d'exécuter les commandements des Apôtres et des Anciens (4). Or, imposer des préceptes, c'est commander. Et commander aux masses, c'est faire des lois. Or, il n'y a qu'un pouvoir public qui puisse imposer des lois. L'Église donc est un pouvoir public. Le même Apôtre des Gentils, écrivant aux Hébreux convertis à la foi, leur enjoint d'obéir et d'être soumis à leurs supérieurs propres (5). Mais l'obeissance est corrélative au commandement, et la soumission à la supériorité. Il écrit encore à Tite, qu'il a ordonné évêque de Crète, pour l'exhorter non seulement à enseigner, mais encore à reprendre avec plein pouvoir (6). L'Église donc ne se contente pas d'instruire, elle commande.

(1) Quæcumque alligaveritis super terram erunt ligata et in cœlis. *Matth.* XVIII, 18.

(2) Qui vos audit, me audit; qui vos spernit, me spernit. *Luc.* X, 16.

(3) Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris, quam hæc necessaria. *Act. Apost.* XV, 28.

(4) Perambulabat Syriam et Ciliciam confirmans Ecclesias, præcipiens custodire præcepta apostolorum et seniorum.

(5) Obedite præpositis vestris, et subjacete eis; ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri. *Heb.* XIII, 17.

(6) Hæc loquere et exhortare et argue cum omni imperio. *Tit.* II, 15.

89. — Pour ce qui est de la tradition ecclésiastique, (l'Église, sans contredit, doit savoir un peu mieux que les champions du libéralisme, quels pouvoirs elle a reçus de son divin fondateur), il suffira de rappeler l'anathème fulminé par le Concile du Vatican contre ceux qui contestent au Pontife romain, sa juridiction sur l'Église entière. « Si quelqu'un dit que le Pontife romain n'a qu'une fonction d'inspection et de direction, et non pas un plein et suprême pouvoir de JURIDICTION sur l'Église entière, non seulement en ce qui concerne la foi et les mœurs, mais même en ce qui concerne la discipline et le gouvernement de l'Église répandue dans le monde entier, ou bien qu'il n'a que le rôle principal, et non pas la plénitude de ce pouvoir suprême, et que ce pouvoir n'est ni ordinaire, ni immediat, qu'il n'atteint pas soit toutes les Églises et chacune d'elles en particulier, soit tous les Pasteurs et tous les fidèles, et chacun d'eux en particulier, qu'il soit anathème (1).

Nous voudrions entendre de la bouche de M. Minghetti et de M. Cadorna, ce que sont, d'après eux, les attributions de ce pouvoir purement moral qu'ils concèdent à l'Église. Implique-t-il, oui ou non, le droit d'imposer des preceptes aux fidèles et de les obliger à y obéir? S'ils répondent négativement, ils se mettent en contradiction manifeste avec l'Évangile dont nous avons cité les témoignages plus haut. S'ils répondent affirmativement, ce droit est évidemment juridictionnel ; il est même le fondement de tous les autres droits qui sont du ressort de la juridiction.

(1) Si quis dixerit Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem JURISDICTIONIS in universam Ecclesiam, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent, aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis, aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam, sive in omnes et singulas Ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles; anathema sit. *Concil. Vat.*, Constitutio dogmatica de Romano Pontifice, c. III.

81. — Le motif qui inspire nos adversaires, c'est qu'ils s'imaginent que si notre thèse était vraie, l'État en souffrirait. Mais, ils confondent deux ordres de choses tout à fait différents.

L'État a dans ses attributions uniquement ce qui ressort de l'idée d'État dans l'ordre politique, c'est-à-dire le soin de la paix publique, et des détails qui concernent la paix temporelle : « Pour que nous menions une vie paisible et tranquille, comme le dit l'apôtre saint Paul (1). » Tout le reste, tout ce qui de sa nature, ou par le fait de sa destination, concerne la sanctification des âmes, le salut éternel, les rapports de l'homme avec Dieu, est en dehors de l'État et appartient à l'Église. Or, de même que l'État exerce une juridiction réelle dans les questions énumérées, par nous, en premier lieu ; l'Église, à son tour, exerce une juridiction réelle sur les secondes. Telle a été la volonté de Jésus-Christ, et, en cette matière, la volonté de Jésus-Christ est tout. « Or, dit Léon XIII dans son Encyclique *Immortale Dei*. Jésus-Christ a donné plein pouvoir à ses Apôtres dans la sphère des choses sacrées, en y joignant et la faculté réelle de faire de véritables lois, et le double pouvoir qui en découle, de juger et de punir. *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre : allez donc, enseignez toutes les nations ; apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit* (*Matth.* XXVIII, 18, 19, 26). — Et ailleurs : *S'il ne les écoute pas, dites-le à l'Église* (*Matth.* XVIII, 17). — Et ailleurs encore : *Ayez soin de punir toute désobéissance* (II. Cor. X, 6). De plus : *J'agirai avec plus de sévérité, en vertu de pouvoir que le Seigneur m'a donné, pour l'édification et non pour la ruine* (*Ibid.* XIII, 26).

C'est donc à l'Église, non à l'État, qu'il appartient de guider les hommes vers les choses célestes, et c'est à elle que Dieu a donné le mandat de connaître et de décider de tout ce qui touche à la religion ; d'enseigner toutes les na-

(1) Ut quietam et tranquillam vitam agamus. I *Timoth.* II, 2.

tions, d'étendre aussi loin que possible les frontières du monde chrétien; bref d'administrer librement et tout à sa guise les intérêts chrétiens. »

§ IV

Le pouvoir juridictionnel de l'Église est distinct et indépendant du pouvoir politique.

82. — Cette thèse pourrait paraître oiseuse. En effet, puisque nous avons démontré que l'Eglise est une société distincte et indépendante de la société civile, il est évident que son pouvoir, qui est pour ainsi dire la mise en œuvre et la forme de cette prérogative doit l'être également. Nous avons démontré, en outre, que l'Église est une société suprême. Or, le pouvoir d'une société suprême peut-il dépendre de celui d'une société qui lui est inférieure? Nous ne croyons cependant pas superflu de nous arrêter quelques instants à étayer solidement cette vérité.

83. — Pour ce qui est de la distinction entre les deux pouvoirs, il pourrait y avoir deux façons de concevoir l'identification du pouvoir juridictionnel de l'Église, avec le pouvoir politique: on peut se placer soit au point de vue de l'être même de ce pouvoir, soit à celui du sujet en qui il réside. Mais il est manifeste au point de vue de l'être, que l'identification susdite est absolument impossible. L'origine, le but du pouvoir ecclésiastique et du pouvoir civil, et la matière sur laquelle ils s'exercent diffèrent, en effet, du tout au tout. Le pouvoir civil vient de Dieu, comme auteur de la nature; le pouvoir ecclésiastique, de son côté, vient de Dieu comme auteur de la grâce. Il s'ensuit que le pouvoir civil est de droit naturel, tandis que le pouvoir ecclésiastique est de droit divin positif. Le but du pouvoir civil est la paix et la prospérité temporelle, tandis que le but du pouvoir juridictionnel de l'Église est la vertu chré-

tienne et le salut éternel des âmes. La matière, par conséquent, sur laquelle opère le pouvoir politique, c'est l'ordre civil et les intérêts purement matériels : la matière sur laquelle opère le pouvoir de l'Église, c'est l'exercice de la religion, l'usage des sacrements, la pratique des préceptes et des conseils évangéliques, l'enseignement pratique de la vérité révélée. Les deux pouvoirs sont donc essentiellement distincts de leur nature (1).

Cette sollicitude spirituelle qui dirige les fidèles vers la fin surnaturelle de la béatitude éternelle, Jésus-Christ, s'il l'avait voulu, aurait pu la confier aux Princes séculiers, et dans ce cas le pouvoir juridictionnel de l'Église se serait trouvé identifié aux mains du même sujet, avec le pouvoir politique. Mais il a plu au divin Sauveur d'en agir autrement. Il a voulu le confier au sacerdoce, c'est-à-dire au même sujet à qui il a donné le pouvoir de l'ordre. Écoutons encore ici saint Thomas d'Aquin : « Puisque le but de la jouissance de Dieu, l'homme ne l'atteint pas par la force humaine, mais par la vertu divine, — l'apôtre (*Rom.* VI, 23) nous dit, en effet, que la vie éternelle est l'œuvre en la grâce divine, — il n'est pas dans les attributions du gouvernement humain, mais bien du gouvernement divin, de conduire à ce but. Ce soin appartiendra donc à ce Roi qui n'est pas uniquement homme, mais Dieu aussi, c'est-à-dire à Notre-Seigneur Jésus qui, en élevant les hommes à la dignité d'enfants de Dieu, leur a ouvert l'accès à la gloire céleste. C'est donc là la puissance qui lui est conférée, qui ne sera pas frappée de déchéance, et pour laquelle il reçoit dans la sainte Écriture le titre non seulement de Prêtre,

(1) Voici en quels termes saint Thomas résume cette argumentation : Est quoddam bonum extraneum homini, quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quæ in fruitione Dei speratur post mortem; quia ut apostolus ait (2a. *Cor.* V, 6) quamdiu sumus in corpore peregrinamur a Domino. Unde homo christianus cui beatitudo illa est per Christi sanguinem acquisita et qui pro ea assequenda Spiritus Sancti arrham accepit, indiget alia spirituali cura (*différente du gouvernement civil dont il avait parlé précédemment*) per quam dirigatur ad portum salutis æternæ. *De regimine principum*, lib. I, c. 14.

mais de Roi. Cependant, pour que les choses spirituelles demeurassent distinctes des choses temporelles, l'administration de ce royaume a été confiée, non pas aux rois de la terre, mais aux prêtres, et spécialement au prêtre suprême, successeur de Pierre, Vicaire de Jésus-Christ, le pontife romain à qui tous les rois des peuples chrétiens doivent être soumis tout comme à Jesus-Christ notre Seigneur lui-même (1). » En cette matière, nous le répétons, tout dépend de la volonté de Jésus-Christ. Or, le divin Maître, quand il a fondé son Église, ne s'est pas adressé aux princes, mais aux apôtres. C'est à ceux-ci et non pas à ceux-là qu'il en a confié le gouvernement. Bien plus : parlant de la soumission qui est due aux princes, il l'a nettement séparée des obligations religieuses qui nous lient à Dieu. *Rendez à César, ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu.*

L'apôtre saint Paul, énumérant les différentes fonctions qui concourent à la direction des fidèles dans la vie chrétienne, ne fait aucune mention des princes séculiers. La remarque est de saint Jean Damascène : « Notez ce que dit l'apôtre, écrit-il ; Dieu a placé dans l'Église d'abord les apôtres, secondement les prophètes ; troisièmement les pasteurs et les docteurs, pour le perfectionnement de l'Église ; il n'a pas ajouté les empereurs. La parole sacrée a été proclamée non par les rois, mais par les apôtres et les prophètes, les pasteurs et les docteurs. Nous vous obéirons, ô empereur, dans les choses qui ont rapport aux intérêts de ce monde. Mais, pour décider des affaires de l'Église, nous avons les pasteurs qui nous annoncent le Verbe, et qui nous ont donné les institutions de l'Église(2). »

(1) Ibid., lib I, c. 14.

(2) Attende quid dicat apostolus : Quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia, primum quidem apostolos, secundo prophetas, tertio pastores et doctores ad perfectionem Ecclesiæ ; non adjecit imperatores. Verbum locuti non sunt reges sed apostoli et prophetæ, pastoresque et doctores.

84. — Les arguments que nous avons produits vont au delà de la distinction; ils prouvent que la juridiction de l'Église est complètement indépendante du pouvoir politique. Les pouvoirs, en effet, sont entre eux comme les sociétés qu'ils gouvernent, et comme les fins auxquelles ils conduisent. Or, l'Église est une société indépendante de la société civile, et la fin à laquelle elle conduit est pareillement indépendante de la fin politique. Il importe, en cette matière, de ne jamais perdre de vue que la fin de l'Église est surnaturelle, et que, par conséquent, elle est une société surnaturelle et divine. Le pouvoir qui régit une société pareille ne peut donc ne pas être surnaturel et divin, lui aussi. Or, un pouvoir surnaturel et divin, comment pourrait-il dépendre d'un pouvoir purement naturel et humain, comme l'est, sans contredit le pouvoir politique?

En second lieu : les propriétés essentielles de l'Église démontrent, à leur tour, cette indépendance dont nous parlons. L'Église est *une*. Donc le pouvoir qui la gouverne est unique. Si ce pouvoir était sous la dépendance du pouvoir séculier, il ne serait plus unique, mais multiple et différent, puisque le pouvoir qui régit les différents États, auxquels elle serait assujettie, est différent et multiple. L'Église est *sainte;* elle est telle en ce qu'elle agit sous l'assistance du Christ. Mais cette sainteté, elle la perdrait si elle dépendait des princes, puisque Jésus-Christ n'a promis son assistance à aucun d'entre eux. L'Église est *catholique*, c'est-à-dire *universelle*. Or, aucun gouvernement politique ne jouit de l'universalité et ne peut exercer son influence sur les sujets des autres États. L'Église est *apostolique;* ce qui veut dire que sa doctrine et son autorité derivent des apôtres. Or qu'on nous dise à quel apôtre

Tibi parebimus, o Imperator, in his quæ ad hujus sæculi negotia pertinent. Verum ad res Ecclesiæ statuendas pastores habemus, qui nobis verbum loquuntur, atque ecclesiastica instituta tradi lerunt. *Joann. Damasc.* Orat. II, de Imaginibus.

ont succédé, par exemple, le roi d'Espagne, le roi d'Italie, ou le président de la République française !

85. — Jésus-Christ, en envoyant ses apôtres à la conquête du monde, n'a pas voulu qu'ils fussent sous la dépendance des princes de la terre ; leur mission, il la base uniquement sur la puissance absolue qu'il exerce au ciel et ici-bas. « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé (1). » Fidèle à cette mission, le prince des apôtres, saint Pierre, loin de demander au Sanhédrin l'autorisation de prêcher l'Évangile, répondit à la defense qui lui en fut faite, par son célèbre : *Non possumus.*

§ V

La juridiction de l'Église est organisée hiérarchiquement.

86. — Le pouvoir de juridiction, tout aussi bien que que celui de l'Ordre, est disposé et distribué dans l'Église par degrés. Nous avons donné un aperçu de la disposition et de la distribution du pouvoir de l'Ordre, quand nous avons parlé du clergé. Nous allons à présent donner une idée de l'organisation du pouvoir de juridiction.

La juridiction ecclésiastique se trouve résumée dans toute sa plénitude, en la personne du Pontife romain. Ce fait est de droit droit divin, puisqu'il émane de l'institution de Jésus-Christ qui a voulu établir son Église sous la forme d'une monarchie, à laquelle il a donné pour chef l'apôtre saint Pierre dont le Pontife romain est le successeur. Cette

(1) Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis. *Matth.* XXVIII, 19.

juridiction plénière aux mains du pape descend immédiatement de Jésus-Christ. Du Pape, elle se répand sur les Pasteurs subalternes, c'est-à-dire sur les Évêques, comme un fleuve dérive de sa source (1). Ce fait encore est de droit divin, puisqu'il procède de l'institution de Jésus-Christ. Celui-ci, en effet, a voulu que son Église fût gouvernée par des évêques, quoique sous la dépendance d'un seul d'entre eux, puisque le souverain pontificat ne constitue pas un ordre différent de l'épiscopat, mais uniquement le suprême degré de la juridiction.

87. — Les simples prêtres et à plus forte raison le clergé inférieur n'exercent pas de juridiction, si ce n'est par délégation du pape ou de leur propre évêque. Le sujet propre et natif de la juridiction ecclésiastique est donc l'épiscopat ayant à sa tête le souverain pontife. C'est ainsi que nous voyons, au sein des conciles, que les seuls admis à voter ce sont les évêques et ceux qui ont reçu ce droit par privilège du souverain pontife, comme, par exemple, les cardinaux qui ne sont pas évêques, les abbés et les généraux des ordres religieux.

88. — Les évêques des différentes églises particulières,

(1) Il en est qui prétendent que les évêques reçoivent immédiatement de Dieu le pouvoir de juridiction, tout comme celui de l'ordre; le premier, disent-ils, étant une conséquence nécessaire du second. Si cette opinion n'entend parler que de l'*aptitude* ou de la *potentialité*, elle est vraie. L'évêque seul, en effet, est un sujet apte à avoir en propre, et non pas par délégation, le pouvoir de juridiction dans l'Église. Mais s'il est question de l'*acte*, elle est fausse. Sans cela, en effet, le pouvoir de juridiction serait inséparable de la dignité épiscopale, puisqu'on ne saurait séparer d'une forme ce qui est le résultat nécessaire de celle-ci. De plus, le pouvoir juridictionnel inhérent à l'ordre entraînerait, de sa nature, un rapport à tel ou tel troupeau déterminé, attendu qu'il est impossible de concevoir une propriété relative, comme l'est assurément la juridiction, indépendamment du terme auquel elle correspond. S'il est vrai qu'il en est ainsi de la juridiction papale, qui a pour objet tout le peuple chrétien, il n'en est pas de même de la juridiction d'un évêque quelconque auquel le Pape assigne un troupeau spécial à gouverner. Peu importe que, dans la cérémonie de l'ordination de chaque évêque, on lui assigne toujours un diocèse déterminé. Ce n'est là qu'un usage qui n'est en aucune façon de l'essence de l'ordination. Celle-ci serait valide, alors même qu'aucun diocèse ne serait assigné au sujet ordonné.

bien qu'ils soient égaux entr'eux au point de vue des fonctions de l'Ordre épiscopal, diffèrent cependant à celui du degré plus ou moins élevé de juridiction auquel ils sont placés. Ce point est d'institution ecclésiastique, mais d'une très haute antiquité (1). On pourrait affirmer qu'il date probablement des apôtres. Il paraît, en effet, que ceux-ci en ordonnant des évêques, pour les différents endroits, en établirent, dans des villes de plus grande importance, quelques-uns qui avaient été instruits et élevés avec plus de soin, et qu'ils leur confièrent une autorité plus ou moins étendue sur les autres, pour qu'ils servissent à ceux-ci de guide en vue de la pureté de la foi, et de lien commun pour la conservation de la charité réciproque. Ainsi, saint Pierre écrivant aux Juifs convertis et dispersés en différentes régions de l'Orient, les désigne par provinces : « Pierre apôtre de J.-C. aux élus agrégés de la dispersion du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie

(1) Il suffira de rappeler ici le célèbre canon neuvième du Concile d'Antioche, tenu en l'année 314 : « Per singulas regiones episcopus convenit nosse metropolitanum episcopum sollicitudinem totius provinciæ gerere; propter quod ad metropolitanum omnes undique qui negotia videntur habere, concurrant. Unde placuit et honore præcellere, et nihil amplius, præter eum, ceteros episcopos agere, secundum antiquam a patribus nostris regulam constitutam, nisi ea tantum quæ ad suam diœcesim pertinent possessionesque subjectas. Unusquisque enim episcopus habet suæ parochiæ potestatem, ut regat juxta reverentiam singulis competentem, et providentiam gerat omnis possessionis quæ sub ejus est potestate, ita ut presbyteros et diaconos ordinet, et singula suo judicio comprehendat. Amplius autem nihil agere tentet, præter Antistitem metropolitanum; nec metropolitanus sine cæterorum gerat consilio sacerdotum. » Comme on le voit, on appelle ici *diocèse* toute la province soumise au métropolitain, et *paroisse* le district placé sous la juridiction du simple évêque. Aujourd'hui, on donne le nom de diocèse à ce même district, et on appelle paroisse la partie de ce district que l'évêque confie aux soins d'un simple prêtre qui, pour ce motif, est appelé curé (*curatus*) ou chef de paroisse (*parochus*). Cette modification, simplement disciplinaire, a peut-être été introduite parce que les districts épiscopaux se sont étendus avec le temps, et aussi parce que la soumission de l'évêque au métropolitain s'est amoindrie. Certaines parties de l'autorité du métropolitain ont fait directement retour au Pape. La dignité et la liberté des évêques s'en sont accrues et l'unité de l'Église y a trouvé une sauvegarde de plus.

et de la Bythiinie (1). » Et saint Paul arrivé à Milet voulant réunir autour de lui les évêques de l'Asie proconsulaire, se contenta, pour les appeler, d'expédier des envoyés à Éphèse qui en était la métropole, ce qui indique que l'évêque de cette ville avait une certaine surintendance par rapport aux autres.(2).

89. — Les degrés de la hiérarchie supérieurs au simple évêque ont été les suivants :

I. Celui du *Métropolitain* préposé aux évêques de toute une province. Nous l'appelons aujourd'hui archevêque. Ce nom désignait anciennement une dignité même plus haute; on l'employait parfois dans un sens générique pour indiquer, d'après son étymologie grecque, tout évêque qui était pour ainsi dire un prince parmi ses collègues.

II. Celui de *Primat* appelé *Exarque*, dans l'Église orientale. Le primat présidait les métropolitains ; il avait sous lui plusieurs provinces, et même les évêques d'une nation entière par rapport auxquels il était considéré comme le vicaire du pape. Son nom même l'indique, car dans un sens absolu, le titre de primat appartient au pape seul.

III. — Finalement, celui de *Patriarche*. Le titulaire de cette dignité jouissait d'une juridiction fort étendue, supérieure même à toutes celles que nous venons d'énumérer. et qui participait, en guise pour ainsi dire de rayon, de l'autorité apostolique, en raison de la faculté qui lui était attribuée de fonder de nouvelles Églises. Il y avait ainsi le patriarcat d'Antioche, dont le siège avait été occupé pendant sept ans par saint Pierre et que le prince des apôtres avait placé à la tête de toutes les Églises d'Orient: le patriarcat d'Alexandrie fondé lui aussi par saint Pierre, sous l'intermédiaire de l'évangéliste saint Marc son dis-

(1) 1ª Petri, c. 1.

(2) A Mileto mittens Ephesum vocavit majores natu Ecclesiæ. Qui cum venissent et simul essent, dixit eis : Vos scitis a prima die qua ingressus sum in Asiam, etc. *Act. Apost.* xx, 17. Que ces anciens de l'Église fussent des évêques, c'est ce qui résulte du mot *episcopos* dont l'Apôtre se sert plus tard. V. 23.

ciple et pour ainsi dire régi en son nom, si bien, qu'au point de vue de l'honneur, il avait la préséance sur celui d'Antioche. Mais, la haute autorité dont jouissaient ces deux patriarcats n'était en définitive que celle des pontifes romains exercée par l'intermédiaire de ses lieutenants, et sous sa dépendance. Un troisième patriarcat, c'était celui de Jérusalem, parce que cette ville avait été le berceau de l'Église. A l'origine, il était un simple titre d'honneur; ce ce ne fut qu'au Concile de Chalcédoine qu'on lui conféra encore la juridiction sur certaines provinces. C'est à ce dernier Concile encore qu'après le départ des légats du pape on créa un quatrième patriarcat, celui de Constantinople. Saint Léon le Grand refusa d'abord de le reconnaître ; mais ses successeurs l'acceptèrent plus tard, par amour de la paix. Le patriarcat de Constantinople justifia, par le triste schisme de Photius, la répugnance que le siège de Rome avait montrée à l'admettre.

Ces quatre patriarcats pouvaient être qualifiés de *majeurs*, à la différence des autres établis depuis et que l'on pourrait appeler *mineurs*, à raison de la juridiction moins étendue qui leur fut attribuée.

90. — Les Évêques, les Métropolitains, les Primats (en Orient les Exarques), les Patriarches, et à la tête d'eux tous, comme pasteur universel et évêque des évêques eux-mêmes, le Pontife Romain, tels sont les degrés hiérarchiques de l'Église. Et comme une dignité supérieure n'éteint pas, mais élève une dignité inférieure, le Pape, en même temps qu'il est le chef suprême de toute l'Église, est encore Patriarche d'Occident, Primat d'Italie, Métropolitain de la province romaine, Évêque de Rome. Dans cette organisation, un seul point est de droit divin, parce qu'il a été établi par Jésus-Christ lui-même : c'est que l'Église doit être gouvernée par des évêques, et que ceux-ci doivent être tous sous la dépendance du successeur de saint Pierre, investi de la plénitude de l'autorité juridictionnelle sur toutes les Églises. Les autres points qui concernent la

coordination des évêques entre eux, au point de vue de la juridiction participée qu'ils exercent sur une portion plus ou moins étendue du bercail de Jésus-Christ, est, comme nous l'avons dit précédemment, de droit humain ecclésiastique. Le premier point, par conséquent, est immuable, et ne peut être modifié en aucune façon. Les autres points, au contraire, peuvent être modifiés, de par l'autorité du Pontife romain. Puisqu'en effet le gouverment de l'Église entière est confié au Pape, il a, par une conséquence naturelle, le droit d'organiser le gouvernement de celle-ci, d'après les exigences des intérêts de l'Église et les nécessités des temps. C'est ainsi que des modifications successives ont été apportées à l'organisation que nous venons d'exposer. Nous avons aujourd'hui, par exemple, outre les Évêques et le Pape, des Métropolitains ou Archevêques, mais avec des attributions moins étendues que celles dont ils jouissaient dans les premiers temps, quand il était bien plus difficile de trouver des personnes pleinement aptes à la dignité épiscopale. Nous avons des Primats comme ceux de Hongrie et d'Irlande, mais qui, en dehors de l'honneur et de la prééminence, n'ont d'autre pouvoir juridictionnel que celui des Archevêques. Nous avons, enfin, différents Patriarcats, soit en Orient, comme le Patriarcat Arménien et le Patriarcat Copte, par exemple, soit en Occident, comme celui de Venise ou de Lisbonne, mais sans la juridiction des patriarcats anciens qu'il fut nécessaire de restreindre, après le funeste exemple donné par le patriarche de Constantinople, Photius, qui entraîna dans son schisme les évêques dépendant de lui. En cette matière, tout dépend de la sagesse prévoyante du Souverain Pontife, qui est la source et le principe de la juridiction ecclésiastique. Il étend ou restreint celle-ci, selon qu'il le juge opportun pour la conservation de l'unité de l'Église et sa propagation plus rapide dans le monde entier. Le pape seul est, de par l'ordination divine, le guide et le supérieur de tout le troupeau de Jésus-Christ. Lui seul, par conséquent

doit assujettir telle ou telle portion, de telle ou de telle façon, à tel ou à tel prélat inférieur.

ARTICLE II

Du pouvoir magistral de l'Église.

91. — La juridiction, ou le droit de régir et de gouverner la multitude, comprend, sans contredit, le pouvoir de faire des lois ou de porter des décisions régulatrices de l'action sociale. Il est, en outre, de son ressort de porter un jugement sur l'harmonie ou la dissonance des actes avec ces lois, et de contraindre ceux qui y résistent à leur observance. Aussi les publicistes divisent-ils d'ordinaire le pouvoir de juridiction en pouvoir législatif, pouvoir exécutif et pouvoir judiciaire, ou bien en pouvoir législatif, judiciaire et coactif.

Mais, quand il s'agit de l'Église, il faut nécessairement ajouter un autre pouvoir encore, celui du magistère obligatoire. Ce pouvoir, il est vrai, pourrait être compris dans le pouvoir judiciaire. Mais, à notre avis, il vaut mieux le séparer, parce qu'il regarde directement non pas la volonté mais l'intelligence, bien que celle-ci soit, pour ainsi dire, contrainte par la volonté à donner son assentiment. Nous partageons donc le pouvoir de juridiction ecclésiastique, en pouvoir magistral ou d'enseignement, en pouvoir législatif et en pouvoir judiciaire, Nous déduirons le pouvoir coactif à titre de corollaire de chacun des trois autres.

§ Ier

L'Église est investie du pouvoir doctrinal.

92. — L'une des prérogatives les plus essentielles du sacerdoce, c'est celle d'instruire le peuple dans la connais-

sance de la loi divine (1). La raison en est que le prêtre est comme l'envoyé de Dieu (2), par là même qu'il est le médiateur entre lui et le peuple.

Si l'Église était une simple religion, le magistère chez elle serait uniquement une fonction et non pas un pouvoir public. Mais l'Église, comme nous l'avons démontré, est une religion constituée sous la forme d'un État ou d'une Société parfaite. Son enseignement est donc autoritaire; il oblige les fidèles à y adhérer, et par suite il est une fonction d'un pouvoir juridictionnel.

93. — Nous voyons que sous la synagogue antique, et par la raison qu'elle avait, elle aussi, été établie sous forme de société, l'enseignement religieux fut confié à Aaron, non pas à titre de simple fonction, mais à titre de véritable pouvoir (3). Mais, s'il en a été ainsi du sacerdoce d'Aaron, il doit en être ainsi, à plus forte raison, du sacerdoce chrétien qui est une dérivation et une image du sacerdoce royal de Jésus-Christ. Jésus-Christ enseignait avec autorité (4), et l'Église pareillement enseigne avec autorité, parce qu'elle a mission d'interpréter aux peuples et de continuer auprès d'eux le magistère du Christ. Aussi voyons-nous que Jésus-Christ, après avoir rappelé sa puissance universelle sur le ciel et sur la terre, confie aux apôtres la mission d'enseigner. *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc et enseignez toutes les nations* (5). Et saint Marc ajoute : Celui qui aura cru et aura été baptisé, sera sauvé; celui, au contraire, qui n'aura pas cru sera condamné (6). Il importe de faire une double

(1) Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirent de ore ejus. *Malachiæ*, II, 7.

(2) Angelus Domini est. *Ibid.*

(3) Dedit illi in præceptis suis potestatem, in testamentis judiciorum, docere Jacob testimonia et in lege sua lucem dare Israël. *Ecclesiastici*, XLV, 21.

(4) Erat docens sicut potestatem habens. *Matth.* XII, 29.

(5) Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes. *Matth.* XXVIII, 18, 19.

(6) Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. *Marc*, XVI, 16.

remarque, à propos de ces deux textes. La première, c'est que la mission d'enseigner a été donnée par Jésus-Christ à l'Église, comme une conséquence de sa puissance universelle : *Toute puissance m'a été donnée... Allez et enseignez.* Elle est donc indépendante de tout pouvoir terrestre, comme l'est la puissance du Christ. La conséquence correspond au principe d'où elle découle. La seconde remarque à faire, c'est que par là même que cette mission est donnée par Jésus-Christ, comme une conséquence de son pouvoir universel, elle est accompagnée du droit d'imposer l'obéissance. L'autorité du mandant passe dans le mandat qu'il donne. Il est clair, d'après cela, que le pouvoir d'enseigner, dans l'Église n'est pas seulement d'origine divine, mais qu'il est un pouvoir juridictionnel. Aussi lisons-nous dans les Actes des apôtres que la question dogmatique de savoir si les fidèles convertis étaient tenus oui ou non à l'observance de la loi mosaïque, les apôtres la tranchèrent avec autorité, et saint Paul de son côté parcourait la Syrie et la Cilicie, confirmant les Églises, enjoignant de garder les préceptes des apôtres et des anciens (1). Or un enseignement qui commande et qui impose l'exécution de ce qu'il prescrit, est, sans contredit, juridique et l'effet d'un véritable pouvoir ; que s'il s'adresse à la communauté (*Ecclesias*), il est l'effet d'un pouvoir public.

94. — Il importe de noter ici la différence qui existe entre la Société civile de l'État et la Société religieuse de l'Église. Le pouvoir juridique de l'État ne donne à celui-ci aucun droit quelconque d'enseigner. La raison en est que le but de l'État envisage uniquement l'ordre extérieur de l'homme, la tutelle des droits, la paix publique. Il n'en est pas de même de l'Église. La fin de celle-ci embrasse encore l'intérieur, elle embrasse même

(1) Perambulabat Syriam et Ciliciam confirmans Ecclesias, præcipiens custodire præcepta apostolorum et seniorum. *Act. Ap.* xv, 41.

surtout l'intérieur : la rectitude de la foi, la charité divine, la sanctification des âmes. Si elle s'occupe de l'extérieur, c'est pour autant qu'il se relie à l'intérieur, comme moyen et comme secours. L'Église, en effet, a des hommes à gouverner et non pas des anges, et son gouvernement revêt la forme sociale. De plus : l'État (comme tel) gouverne l'homme dans l'ordre uniquement de la nature ; l'Église le gouverne tel que Dieu l'a élevé à l'ordre surnaturel de la grâce. La première chose donc qu'elle doit communiquer à ses subordonnés, c'est la connaissance de cet ordre, surtou au point de vue de la fin dernière de celui-ci, et des moyenst qui doivent servir à l'atteindre. Or, une connaissance de cette nature ne saurait être le fruit du développement naturel de l'intelligence. Elle provient de la révélation divine, et ne constitue pas une science, mais la foi. « Pour que l'homme, écrit saint Thomas, soit ordonné en vue du bien de la vie éternelle qui lui est promise dans l'ordre de la grâce, il faut qu'il commence, dès à présent, d'une certaine façon, à vivre de cette vie. Or, la vie éternelle consiste dans la pleine connaissance de Dieu, en d'autres termes, dans la vision béatifique qui est d'ordre surnaturel. Il faut donc qu'il se fasse en nous une inauguration de cette connaissance surnaturelle. Or, ceci se fait en vertu de la foi, qui, par le fait d'une lumière infuse, comprend ces vérités qui dépassent la connaissance naturelle (1). »

95. — La foi est donc la forme constitutive des membres de l'Église qui, pour ce motif même, reçoivent le nom de *fidèles*. « Elle est le commencement du salut, le fondement et la source de toute justification, la première condition requise pour plaire à Dieu (2). » C'est par elle

(1) Ad hoc quod homo ordinetur ad bonum vitæ æternæ, oportet quod quæ iam inchoatio ipsius fiat, in eo cui repromittitur. Vita autem æterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Joannis, 17. Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et hoc est per fidem, quæ ea tenet ex infuso lumine quæ naturalem cognitionem excedunt. Qq. Disp. q., de fide, a. 2.

(2) Fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis

que l'homme vient à l'Église, par elle qu'il se conserve dans son sein. Or, la foi, comme nous l'avons remarqué plus haut, ne s'obtient, dans les conditions ordinaires, que par la voie de l'enseignement donné par qui en a reçu de Dieu la mission, c'est-à-dire par l'Église. Écoutons à ce sujet saint Paul dans son épître aux Romains. Il y enseigne la nécessité de la foi, non seulement au point de vue de l'assentiment intérieur, mais à celui encore de sa profession extérieure (1). Et il ajoute que la foi ne peut s'obtenir que par l'audition, et que l'audition exige l'enseignement qui, à son tour, requiert la mission (2). La foi est indispensable au salut, et elle ne s'acquiert que par l'enseignement de l'Église 3).

§ II

Du sujet, en qui réside, à proprement parler, au sein de l'Église, le pouvoir doctrinal.

96. — Si la foi, comme nous venons de le dire, n'est communiquée à l'homme que par la voie de l'enseignement, et s'il n'y a pas d'enseignement sans mission, il s'ensuit que le pouvoir doctrinal, au sein de l'Église, est aux mains de ceux qui ont reçu de Jésus-Christ la mission d'enseigner. Or, il n'y a que les Évêques auxquels il a été dit, en la personne des Apôtres : *Allez et enseignez toutes les nations.* De plus, comme nous l'avons démontré,

justificationis, sine qua impossibile est placere Deo. *Conc. Trid.* Sess. VI, cap. 8.

(1) Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. *Rom.* x, 10.

(2) Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante? Quomodo autem prædicabunt, nisi mittantur. *Rom.* x, 15.

(3) Fides ex auditu... Numquid non audierunt ?... In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum. *Rom.* x 17, 18.

le pouvoir d'enseigner est au sein de l'Église une fonction juridictionnelle. Or, le sujet de la juridiction au sein de l'Église est l'épiscopat seul : *Le saint Esprit a placé les Évêques pour régir l'Église de Dieu* (1). Donc, les Évêques seuls constituent cette partie de l'Église qui s'appelle l'Église enseignante (*Ecclesia docens*) ; tout le reste, clercs et laïques constituent l'Église enseignée (*Ecclesia discens*).

Aussi, est-ce aux Évêques que saint Paul s'adresse, quand il les exhorte à avoir soin du troupeau qui leur est confié (2). Le mot *pascere, paître* dont se sert l'Apôtre, exprime, dans sa signification générale, le pouvoir de juridiction, pris dans son sens universel ; il en est de même du mot *regere*. Mais, dans un sens plus strict, il exprime le magistère qui donne aux fidèles la pâture de la parole divine qui est la nourriture de l'âme. Semblablement, le mot *regere* pris dans un sens plus strict, se rapporte au gouvernement proprement dit, en vertu du pouvoir législatif, judiciaire et coactif. L'une et l'autre de ces deux prérogatives appartiennent aux Évêques. Ils ont celles de donner la pâture de l'enseignement, et de régir par des lois et des jugements. Aucune de ces deux fonctions ne peut être exercée par les autres membres du clergé, si ce n'est en vertu d'une délégation des Évêques.

97. — Il est à remarquer, néanmoins, que par là même que le pouvoir doctrinal dans l'Église est la conséquence du pouvoir juridictionnel, il s'ensuit que chaque Évêque le possède dans la mesure de la juridiction dont il est investi. Or, la juridiction de l'Église universelle appartient au Pape, comme nous l'avons prouvé, quand nous avons parlé de la forme monarchique de l'Église. Donc, le Souverain Pontife est dans l'Église le Docteur universel et pour tous et chacun des membres qui la composent, qu'ils

(1) Posuit episcopos regere Ecclesiam Dei. *Act. Apost.* x, 28.
(2) Pascite qui in vobis est, gregem Dei. *S. Petri* v, 2.

soient simples fidèles, membres du clergé et même Évêques. Le Pape est Évêque de toute l'Église catholique et par conséquent Évêque des Évêques eux-mêmes.

Aussi, avons-nous vu le Concile du Vatican confirmer derechef la définition du Concile de Florence imposant à tous les fidèles de tenir pour article de foi : que le Pape est le Père et le Docteur de toute la chrétienté (1).

Les Évêques ont une juridiction limitée à leur diocèse seul. C'est pour celui-là seulement qu'ils sont des maîtres sous la dépendance du Maître universel. Ils ne deviennent des Docteurs vis-à-vis de l'Église universelle que dans les Conciles généraux, en union avec le Pontife romain et sous sa dépendance; leur juridiction s'exerçant alors sur l'Église universelle. Pris séparément, bien qu'ils soient des Pasteurs pour leur troupeau particulier, ils sont les brebis du Pasteur universel qui tient ici-bas la place de Jésus-Christ, et sous ce rapport, ils prennent rang parmi les disciples.

§ III

Le pouvoir doctrinal de l'Église est doté d'infaillibilité.

98. — Le mot infaillibilité veut dire impossibilité de tomber dans l'erreur. Prise dans un sens absolu et originaire, l'infaillibilité n'appartient qu'à Dieu qui est la vérité elle-même. Par participation, elle peut se trouver aussi chez les créatures.

C'est ainsi que notre intelligence est dite infaillible dans la connaissance des premiers principes, bien qu'elle soit

(1) Innovamus Œcumenici Concilii Florentini definitionem, qua credendum ab omnibus Christi fidelibus est, sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere principatum; et ipsum Romanum Pontificem successorem esse beati Petri principis Apostolorum et verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiæ caput et omnium christianorum Patrem et Doctorem existere. *Const. dogm. de Romano Pontifice*, c. III.

faillible dans les verités qu'elle en déduit, pour le motif qu'elle peut s'écarter des principes dans ses raisonnemens.

C'est dans ce sens relatif, c'est-à-dire par rapport à un certain ordre de vérités, et par participation, c'est-à-dire en vertu d'un privilège qui lui a été conféré par Jésus Christ, que nous affirmons l'infaillibilité du magistère de l'Église.

99. — Cette affirmation, du reste, n'est que la conséquence du paragraphe précédent. En effet, si le magistère de l'Église est juridique, c'est-à-dire de telle nature qu'il oblige les fidèles à lui donner leur assentiment, il est clair qu'il doit être doté d'infaillibilité. Un maître infaillible est seul en droit d'imposer l'adhésion aux doctrines qu'il enseigne. C'est là le motif pour lequel l'État civil ne jouit pas du droit magistral, parce qu'il n'est pas infaillible dans ses enseignèments. La puissance intellectuelle a pour objet la vérité ; et aucune puissance ne peut être forcée à sortir de son objet, et bien moins encore à accepter ce qui peut lui être contraire. Le fidèle, par conséquent, pour qu'il soit tenu d'adhérer, sans hésitation, à l'enseignement de ses Pasteurs, doit être certain qu'il contient la vérité, et ne peut contenir que la vérité. Mais cette condition ne se vérifie que pour un magistère infaillible. C'est alors seulement que la volonté peut, avec une soumission raisonnable, commander l'assentiment, et déterminer l'intelligence à adhérer, sans crainte d'être trompée.

Si le magistère de l'Église était faillible, il ne différerait pas de celui d'une académie, par exemple, à laquelle vous ne vous croiriez pas obligé assurément de soumettre votre intelligence. Tout au contraire, vous seriez libre de penser tout l'opposé de ce qu'elle enseigne, comme bon vous semble. Or, le fidèle est-il en droit de tenir l'opposé de ce qu'enseigne l'Église, dans les questions qui sont de sa compétence ? Il serait par là même séparé d'elle : *anathema sit.*

En outre, la Congrégation des fidèles envisagée comme un seul corps moral, est indéfectible dans sa croyance. Aussi, l'Apôtre la qualifie-t-il de colonne solide de la vérité (1). S'il en était autrement, la parole de Jésus-Christ serait en défaut, quand il a assuré que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle (2). Elle ne serait plus l'épouse éternelle du Christ qu'il s'est attachée par la foi (3). Or, la croyance des fidèles est l'effet de l'enseignement de leurs Pasteurs, *fides ex auditu*. Donc si la première est infaillible, il faut que le second le soit aussi. En d'autres termes, si l'infaillibilité que les théologiens appellent *passive* ou de croyance existe dans l'Église, celle-ci doit avoir aussi l'infaillibité *active* ou d'enseignement.

L'Apôtre saint Paul, écrivant aux Éphésiens, fait mention du magistère institué par Jésus-Christ au sein de l'Église pour que les fidèles aient une règle sûre, en vue du maintien de l'unité de la foi, et pour qu'ils ne soient point entraînés dans l'erreur par le fait de la malice ou de l'astuce des hommes (4). Or, il faut absolument qu'un pareil magistère soit infaillible. Un magistère, en effet, qui peut lui même tomber dans l'erreur est incapable de nous donner la certitude et l'unité de croyance, et de nous garantir contre les pièges d'erreur semés par la malice ou par l'astuce des hommes.

100. — Mais sans chercher au delà, nous avons sur ce point la promesse explicite de Jésus-Christ. Dans la dernière Cène, s'adressant à ses Apôtres, il leur dit : « Je

(1) Ut scias quomodo te oporteat in domo Dei conversari, quæ est Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis. I *Timoth.* III, 15.

(2) Portæ inferi non prævalebunt adversus eam. *Matth.* XVI, 18.

(3) Sponsabo te mihi in æternum; sponsabo te mihi in fide. *Oseæ* II, 19, 20.

(4) Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei... Ut jam non simus sicut parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinæ, in nequitia hominum, in astutia, ad circumventionem erroris. *Ephes.* IV, 14.

prierai mon Père, et il vous donnera un autre Paraclet, l'Esprit de vérité pour qu'il demeure éternellement avec vous (1). » Sur le point de monter aux cieux, ordonnant aux Apôtres d'enseigner les nations, il ajouta qu'il sera avec eux, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles (2). Les Apôtres représentent ici dans leur magistère, le magistère de l'Église qui devait, à proprement parler, durer toujours, parce que l'Église devait durer toujonrs. C'est à lui que Jésus-Christ promet la présence perpétuelle de l'Esprit-Saint et son assistance de *tous les jours jusqu'à la fin du monde*. Or, s'il était possible qu'un seul jour le magistère de l'Église tombât dans l'erreur, il le serait aussi que Jésus-Christ lui eût retiré son assistance pour ce jour-là, et que l'Esprit de vérité ne fût plus en elle. Ce jour là donc, la double promesse de Jésus-Christ serait en défaut. Mais, une absurdité pareille peut-elle se réaliser ?

§ IV

Quel est le magistère de l'Église auquel le don de l'infaillibilité est inhérent.

101. — Le privilège de l'infaillibilité a été donné au magistère de l'Église, pour que celle-ci se maintienne dans la pureté de la foi et des mœurs, comme l'épouse immaculée du Christ. Or cette prérogative est la propriété de l'Église universelle prise dans sa totalité, et non pas de telle ou telle Église particulière. Les Églises particulières peuvent, tout comme les individus, se séparer du corps mystique, en versant dans des erreurs dogmatiques ou

(1) Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis. *Joann.* XIV, 16.

(2) Undecim autem discipuli abierunt in Galilæam, in montem ubi constituerat illis Jesus... et accedens Jesus loquutus est eis... Euntes ergo docete omnes gentes... Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi. *Matth.* XXVIII, 16-20.

morales. Le fait de ce grand nombre d'hérésies et de schismes dont parle l'histoire le démontre d'une façon palpable. L'apôtre saint Paul avait déclaré d'avance « qu'il devait y avoir des hérésies, pour que ceux qui parmi vous, disait-il, ont subi l'épreuve deviennent manifestes (1). » Donc le seul magistère qui s'adresse à l'Église universelle est doté d'infaillibilité. Ce magistère appartient en propre au Souverain Pontife seul, et aux Évêques réunis avec lui dans un Concile œcuménique. Donc, le Pontife romain seul, et les Conciles œcuméniques quand ils exercent leur magistère à l'égard de l'Église universelle, sont infaillibles dans leur enseignement.

102. — Pour ce qui est des Conciles, la force de leurs définitions est exprimée par le premier Concile tenu à Jérusalem par les apôtres, pour décider la question concernant l'observance de la loi mosaïque. Le premier décret émané de cette assemblée est énoncé en ces termes : « Il a paru bon à l'Esprit Saint et à nous (2). » Ce décret est donc attribué, comme à sa cause principale, à l'Esprit Saint, qui est l'esprit de vérité promis par Jésus-Christ à son Église, avec la garantie qu'il demeurerait perpétuellement en elle. Ce premier Concile a été à la fois le modèle de tous les Conciles postérieurs, et la déclaration de la valeur qu'il faut attribuer à leurs décisions. Il est, par conséquent, manifeste que leurs jugements sont des jugements de l'Esprit Saint parlant par leur bouche : *Visum est Spiritui Sancto et nobis.*

Pareillement, Jésus-Christ a certifié à ses apôtres que « si quelques-uns d'entr'eux se trouvaient réunis en son nom, il serait au milieu d'eux (3). » Ce passage, les Pères de l'Église l'entendent constamment des Conciles, et avec

(1) Oportet et hæreses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant in vobis. I *Cor.* IX, 19.

(2) Visum est Spiritui Sancto et nobis. *Act. Apost.*, XV, 28.

(3) Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. *Matth.* XVIII, 20.

raison. Car, comme le remarque Bellarmin, le contexte suggère naturellement cette interprétation. Jésus-Christ, en effet, venait de dire du pécheur contumace : « S'il n'écoute pas l'Église, qu'il soit à vos yeux comme un païen et un publicain. » Évidemment, par le mot Église, le divin maître a voulu désigner les chefs de celle-ci ou l'Église enseignante et gouvernante. Puis, voulant donner le motif pour lequel leur sentence doit être respectée et acceptée, sous une peine aussi grave, il indique, en termes exprès, la force qu'elle a : « En vérité, je vous le dis : ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel (1). » Mais, d'où provient cette force ? Jésus-Christ le dit aussi clairement que possible : elle provient de son assistance : « Là, en effet, où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux (2). » Voici donc le sens de tout ce discours de Jésus-Christ : Celui qui n'écoute pas l'Église, ou qui n'obéit pas à vos décrets, considérez-le comme séparé d'elle. En effet, ce que vous déciderez ici-bas, sera tenu pour décidé dans le ciel. La raison en est que vos décisions sont portées sous mon assistance, attendu que je me trouve au milieu de vous lorsque quelques-uns d'entre vous ou plusieurs (*duo vel tres*) se réuniront pour délibérer en mon nom.

Mais, pour conclure en quelques mots toute cette discussion, nous disons : Le concile œcuménique réuni au nom de Jésus-Christ, c'est-à-dire de par l'autorité de Jésus-Christ exercée par le Pape son vicaire, et délibérant sous l'autorité du Pape, constitue un magistère d'une telle importance dans l'Église, qu'on ne saurait en concevoir un plus élevé. Donc, s'il était faillible, il n'y aurait pas dans l'Église de magistère infaillible, ce qui serait en opposition avec la doctrine que nous avons établie au paragraphe précédent.

(1) Amen dico vobis quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cœlis. *Ibid.*, 18.

(2) *Bellarm.* Controv., lib. II ; de Conciliis, lib. II, c. 2.

103. — Un point de doctrine qui est en dehors de toute controverse depuis la définition solennelle du concile du Vatican, c'est que le magistère du Pape, pris isolément et sans le concours des Évêques, est également infaillible. Voici les termes mêmes de cette définition : « Adhérant avec fidélité à la tradition reçue dès les origines de la foi chrétienne, à la gloire de Dieu, notre Sauveur, pour l'exaltation de la religion catholique et le salut des peuples chrétiens, sous l'approbation du saint Concile, nous enseignons et nous définissons que c'est un dogme divinement révélé que le Pontife romain, quand il parle *ex cathedrâ*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, une doctrine qui concerne la foi et les mœurs, et qui doit être tenue par toute l'Église, est, en vertu de l'assistance divine qui lui a été promise en la personne du bienheureux Pierre, doté de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fût investie, quand elle définit la doctrine par rapport à la foi et aux mœurs, et, par suite, que ces définitions du Pontife romain sont, par elles seules, et non pas en vertu du consentement de l'Église, irréformables.

« Que si quelqu'un ose (ce qu'à Dieu ne plaise) contredire à cette définition de notre part, qu'il soit anathème (1). »

(1) Traditioni a fidei christianæ exordio perceptæ fideliter inhærendo, ad Dei salvatoris nostri gloriam, religionis catholicæ exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum esse dogma definimus : Romanum Pontificem, cum ex cathedrâ loquitur, id est cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide et moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ, irreformabiles esse.

Si quis autem huic nostræ definitioni contradicere, quod Deus aver-

Le premier Concile de Jérusalem nous semble présenter une manifestation assez claire de cette prérogative du Poon iiloimraie ou du successeur de Pierre. Comme il y avait au sein de cette assemblée une discussion assez vive par rapport à une question controversée, *cum magna conquisitio fieret*, Pierre se leva et dit, *Surgens Petrus ait eis* : Vous savez, mes frères, que, parmi nous, Dieu, dès les temps les plus anciens, m'a choisi, comme celui de la bouche duquel les nations devaient entendre la parole évangélique, et croire. *Viri fratres vos scitis quoniam ab antiquis diebus, Deus in nobis elegit per os meum audire gentes verbum Evangelii, et credere.* En suite de quoi il prononce la sentence, et immédiatement toute discussion cesse. *Tacuit autem omnis multitudo* (1).

Saint Pierre affirme ici évidemment sa suprématie de magistère par rapport aux autres apôtres. *Elegit Deus in nobis, per os meum, audire gentes verbum Evangelii.* Et il ne s'agit pas d'un simple magistère, mais d'un magistère infaillible. Il ajoute, en effet, à la phrase : *audire verbum Evangelii*, les mots *et credere*. Or, comme nous l'avons démontré précédemment, il n'y a qu'un magistère infaillible qui puisse imposer la foi à l'intelligence. Le magistère de Pierre, toujours vivant et enseignant en la personne de ses successeurs, est donc infaillible. Par ces mots : *elegit Deus*, il semble faire allusion à une double circonstance : la première, où Jésus-Christ ayant prié pour que la foi de Pierre ne défaillît pas, il lui imposa la mission de confirmer celle de ses frères (2); la seconde, où il l'établit comme fondement de l'Église. Or, cette dernière prérogative renferme celle de l'infaillibilité. Le fondement, en effet, d'une Église infaillible ne peut être

tat, præsumpserit, anathema sit. *Constit. dogmatica* I^a. *de Ecclesia cathol.*, c. III.

(1) *Act. Apostol.*, XV, 7-12.

(2) Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. *Luc.* XXII, 32.

faillible. Si le fondement s'effondre, l'édifice doit tomber en ruines.

§ V

Jusqu'où s'étend l'infaillibilité du magistère de l'Église.

104. — Il en est qui, soit ignorance, soit plutôt malice, prétendent que le magistère de l'Église n'est infaillible que lorsqu'il définit les dogmes révélés par Dieu; ils disent que l'Église s'acquitte de ce magistère uniquement lorsque, par un jugement solennel, elle définit un point de foi ou de morale, soit au sein des Conciles, soit dans les décrets pontificaux. Ces affirmations sont toutes deux contraires à la vérité. D'abord le magistère de l'Église est double : l'un extraordinaire, l'autre ordinaire. Le premier est uniquement celui qui s'exerce par un jugement solennel, quand certains doutes ont surgi par rapport à l'intelligence des dogmes, ou bien encore à raison de quelque erreur pernicieuse menaçant la pureté de la croyance ou des mœurs. Mais le magistère ordinaire est celui qui s'exerce, sous la vigilance du Pape, par les pasteurs sacrés répandus dans le monde entier, soit par la parole écrite ou parlée dans les prédications et les catéchismes, soit par l'exercice du culte et des rites sacrés, soit par l'administration des sacrements et toutes les autres pratiques et manifestations de l'Église. Ces deux genres de magistères sont affirmés en termes exprès par le concile du Vatican : « On est tenu de croire, de foi divine et catholique, tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu écrite ou transmise par la tradition, et ce que l'Église, soit par un jugement solennel, soit par un enseignement ordinaire et universel, propose à notre croyance comme révélé de Dieu (1). » Prétendre que le fidèle n'est

(1) Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in Verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio,

obligé de croire que ces vérités qui ont été l'objet d'une définition solennelle de l'Église, ce serait aboutir à dire qu'avant le concile de Nicée il n'y avait pas d'obligation de croire à la divinité du Verbe ; ni à la présence réelle de Jésus-Christ en la sainte Eucharistie, avant la condamnation de Béranger.

105. — En second lieu, l'infaillibilité du magistère extraordinaire et du magistère ordinaire ne s'étend pas uniquement aux dogmes que Dieu a révélés, mais encore aux conséquences qui y sont renfermées, et généralement à tout ce qui est connexe avec eux, à tout ce qui est indispensable pour les conserver intacts et les protéger contre les attaques et les pièges de l'erreur. Sans cela, Dieu n'aurait pas pris des mesures suffisantes pour que les pasteurs sacrés fussent à même de préserver les fidèles contre les sources empoisonnées, il ne les aurait pas pourvus des moyens nécessaires pour garantir efficacement le dépôt de la foi qui leur est confié. Le cardinal Franzelin traite ce point avec sa solidité ordinaire dans son *Traité de la Tradition divine* (1). « Il y a, dit-il, différentes catégories de vérités qui, sans être révélées, sont cependant connexes avec celles qui le sont, et qui touchent à la foi, à la morale et même à la constitution de l'Église, toutes choses qui sont du ressort du magistère infaillible de celle-ci. Telles sont, par exemple, certaines explications universellement données dans la théologie pour l'intelligence des mystères ; certaines additions relatives à l'application des vérités révélées, telles que le sens propre des textes d'un livre, en accord ou en désaccord avec un dogme ; certains faits historiques *de leur nature*, comme la légitimité d'un concile donne ; certaines dispositions de la divine Providence qui concernent la situation plus favorable et le gouvernement de l'Église,

sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur. *Const. dog. :* De fide catholica, c. III.

(1) *Franzelin*, tract. de divina Traditione, sect. II, c. I, pag. 3.

comme serait l'opportunité ou la nécessité morale du pouvoir temporel pour la liberté du Pontife romain (1). »

Il est hors de doute que le fidèle doit donner son assentiment à ces vérités enseignées et définies par l'Église. Le seul point sur lequel les théologiens ne sont pas d'accord, c'est le motif qui détermine cet assentiment. La raison suprême est sans contredit l'autorité de la révélation divine. L'infaillibilité du magistère de l'Église, en effet, que l'assentiment a principalement en vue, est un dogme que Dieu a révélé. Aussi le cardinal Franzelin enseigne-t-il que cet assentiment est un acte de foi divine médiate (2).

Cette expression de *foi divine médiate,* quand il s'agit de l'adhésion à ce genre de vérités définies par l'Église qui ne sont pas des dogmes, mais des dépendances des dogmes, est, sans contredit, plus exacte que celle de *foi ecclésiastique.* Il ne nous semble pas improbable, néanmoins, que l'on pourrait affirmer d'une façon *absolue* que les vérités dont nous parlons sont de *foi divine.* L'Église, en effet, chaque fois qu'elle définit une vérité peut dire : *Visum est Spiritui Sancto et nobis.* Sa sentence est toujours proférée sous l'assistance et l'impulsion de Dieu, dont elle est l'instrument. Or, la cause instrumentale qui a la cause principale comme source de son efficacité, l'a aussi comme le terme auquel elle se rapporte. Quand

(1) Ce dernier exemple du pouvoir temporel du Saint-Siège, cité par l'éminent théologien, devrait ouvrir les yeux à ces catholiques entachés de libéralisme qui croient pouvoir penser et soutenir, en sûreté de conscience, que le pouvoir temporel n'est pas nécessaire pour l'indépendance et la liberté du Pape. Il est vrai qu'il n'y a pas encore sur ce point un *jugement solennel* de l'Église porté sous peine d'anathème. Mais il est vrai aussi que nous avons à ce sujet l'enseignement public donné dans les *voies ordinaires*, c'est-à-dire les déclarations de deux souverains pontifes, Pie IX et Léon XIII, et de l'épiscopat tout entier, enseignement répété de vive voix et par écrit. Or, comme nous l'avons noté précédemment, le magistère infaillible de l'Église se produit aussi avec autorité de cette façon, et par conséquent y contredire, c'est aller à l'encontre de la vérité catholique et se placer en dehors de la voie qui conduit au salut.

(2) Id., loc. cit., pag. 113.

nous admirons un tableau, nous ne songeons pas au pinceau, mais à l'artiste qui l'a manié. Quand on nous frappe d'un bâton, nous n'imputons pas le fait au bâton, mais à la personne qui s'en sert pour nous frapper. Il importe peu que Dieu n'ait pas révélé la vérité définie par l'Église ; c'est toujours son autorité infaillible qui parle par l'organe de l'Église, c'est elle que nous avons devant les yeux, sinon explicitement, du moins implicitement, quand nous prêtons notre assentiment. Cette manière de voir paraît être celle de saint Ignace de Loyola lorsque, dans son admirable livre des *Exercices spirituels*, il trace les règles qui doivent nous guider pour être en accord parfait de sentiments avec l'Église catholique. « Il faut croire, sans hésiter, dit-il à la treizième règle, qu'entre Jésus-Christ notre Seigneur qui est l'époux, et l'Église orthodoxe qui est l'épouse, il n'y a qu'un même esprit qui nous gouverne et nous dirige, pour le salut de nos âmes, et que c'est par le même Dieu qui donna jadis les préceptes du Décalogue qu'est dirigée et gouvernée aujourd'hui l'Église hiérarchique. » Or, si c'est le même esprit qui enseigne et commande dans un cas, comme dans l'autre, la foi et l'obéissance que nous prêtons dans les deux circonstances sont de même nature. L'autorité de Dieu, qui nous engage à admettre les vérités revélées par Dieu est la même que celle qui nous engage à admettre les vérités définies par l'Église. La matière est différente, mais la raison formelle est la même. Du reste, que l'on dise que les vérités dont nous parlons, nous les admettons de *foi divine simplement*, comme c'est notre opinion, ou de *foi médiatement divine*, comme il faut tout au moins le penser, toujours est-il que nous devons les croire, et que ceux qui leur refusent leur assentiment, se flattent en vain d'être catholiques.

106. — Mais, nous dit-on : si l'Église allait sortir du cercle de ses attributions? Cette hypothèse est sans fondement. Dieu, en effet, par là même qu'il assiste l'Église

dans son enseignement, veille aussi à ce qu'elle ne sorte pas du cercle de ses attributions en cette matière. S'il permettait un pareil abus, Jésus-Christ permettrait que dans un cas pratique son assistance vînt à faire défaut, contrairement à cette promesse : *Ecce ego vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi.* Que quiconque n'a pas perdu le sens commun nous dise si cette hypothèse est au nombre des choses possibles. Il s'ensuit qu'il suffit à tout catholique sincère qu'une chose soit définie par l'Église, pour qu'il soit certain que cette définition embrasse des objets qui sont de la compétence de l'Église, et qu'elle a été portée sous l'influence divine. Il y adhère par conséquent en vertu de la même foi qui le fait adhérer à Dieu. Dieu, il ne l'ignore pas, nous instruit de deux manières : et par les vérités qu'il nous révèle et par celles que l'Église définit, non pas sous son inspiration comme chez les prophètes, par exemple, mais sous son assistance prêtée à un maître dirigé e gouverné par lui.

ARTICLE III

Du pouvoir législatif de l'Église.

107. — Le mot *loi* (lex), dit saint Thomas d'Aquin, vient du mot lier (ligare) parce que la loi oblige à agir. Il s'ensuit que la loi est une certaine règle des actions, d'après laquelle on est engagé à agir ou empêché d'agir (1). Le saint Docteur prouve que la loi possède quatre attributs. Premièrement, elle procède de la raison, parce que c'est la raison qui règle les actes. Le propre de la raison, est,

(1) Lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. *Summ. th.*, 1. 2. q. 90, a. 1.

en effet, d'ordonner en vue de la fin qui est le principe fondamental dans les questions pratiques. Secondement, la loi envisage le bien commun ; parce qu'au sein de la société les individus sont comme les parties d'un *tout*, et le bien du *tout* a, vis-à-vis du bien des parties, le caractère d'une fin. Il s'ensuit, en troisième lieu, que la loi ne peut être portée que par la communauté entière, ou par celui qui la représente comme gouvernant. Et, puisque la loi ne saurait exercer son efficacité qui est de régler l'action des individus, d'après les exigences du bien commun, si elle n'est pas appliquée aux particuliers ; puisqu'en outre cette application à des êtres raisonnables ne peut se faire qu'en portant la loi à leur connaissance, il s'ensuit qu'il est requis, en quatrième lieu, pour que la loi soit efficace, qu'elle soit promulguée. Saint Thomas déduit de ces attributs la définition de la loi qu'il appelle : *Un règlement dicté par la raison, en vue du bien commun, et promulgué par celui qui a le soin de la communauté* (1). Le droit d'imposer des règlements pareils est ce qu'on appelle le pouvoir législatif, ou le pouvoir de faire des lois. On pourrait le définir : la faculté de prescrire des règles à l'opération sociale.

§ I

L'Église est investie du pouvoir législatif.

108. — Le droit de faire des lois est tellement renfermé dans l'idée de juridiction que celle-ci ne saurait, en aucune manière, se concevoir sans celui-là. La juridiction, en effet, est le pouvoir ordonnateur et moteur de la multitude, en vue de la fin pour la réalisation de laquelle cette multitude est constituée sous forme de société. Et, comment pourrait-elle remplir cette double fonction, si

(1) Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata. *Summ. th.*, 1. 2. q. 90, a. 4.

elle n'avait pas le droit de prescrire des règles auxquelles la multitude doit conformer son action en vue de réaliser la fin susdite; en d'autres termes, sans le droit de faire des lois? La détermination de ces règles ne saurait évidemment être abandonnée au jugement et au bon plaisir individuel de chacun des associés. Aucun d'entre eux n'ayant d'autorité sur les autres pour les obliger à suivre ses prescriptions personnelles, chaque individu agirait d'après les suggestions de son esprit et de ses intérêts privés. Il en résulterait des divergences dans la manière d'agir ou plutôt un choc d'actes qui produiraient la confusion, et des conflits au sein de la Société. « Là où il n'y a pas de gouvernant le peuple tombera (1). » En outre, les moyens à prendre pour réaliser le bien commun (ce sont précisément les lois qui s'occupent de ces moyens) ne sauraient être ni discernés, ni imposés, si ce n'est par celui qui a le soin du bien commun. Or, c'est au pouvoir public qu'il appartient de veiller au bien commun ; c'est pour ce motif qu'il est établi au sein de la Société (2). Or, quel est ce moteur qui dirige vers *le bien commun*, ce moteur différent des moteurs particuliers qui dirigent *vers le bien privé?* Il n'est autre que le pouvoir public qui a la charge de veiller au bien commun. Et comment ce pouvoir public sera-t-il en mesure d'imprimer à un grand nombre d'hommes ce mouvement vers le bien commun, s'il ne les réunit pas dans une direction commune et identique par la voie de prescriptions régulatrices de leur mouvement? Et puisqu'il s'agit d'imprimer un mouvement non pas à des êtres dépourvus de raison, mais à des êtres qui agissent en sachant et en voulant ce qu'ils font, il importe

(1) Ubi non est gubernator populus corruet. *Prov.* XI, 14.

(2) Non idem est quod proprium et quod commune. Secundum propria differunt, secundum commune uniuntur. Diversorum autem diversæ sunt causæ. Oportet igitur, præter id quod movet ad proprium bonum uniuscujusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. *S. Thom.* de Regimine principum, lib. I, c. 1.

que ces règles leur soient appliquées par la voie de la connaissance qui lie la volonté. Voilà la loi.

C'est pour ce motif qu'au sein de la société politique, la fonction législative est attribuée au pouvoir public, comme un élément indispensable à l'organisation sociale. Donc, si l'Église est elle aussi une Société publique, si elle a, elle aussi, le pouvoir de régir et de gouverner la multitude des fidèles, il faut, de toute nécessité, lui reconnaître le pouvoir législatif, ou le droit de prescrire des règles directrices de l'action des particuliers, conformément aux exigences de la fin. Cette conséquence est d'autant plus évidente, quand il s'agit de l'Église, que la fin à laquelle tendent les fidèles, est surnaturelle, et que les moyens destinés à l'atteindre, moyens dans l'usage desquels ils doivent être dirigés, sont pareillement surnaturels. Tous les arguments, à l'aide desquels nous avons démontré, aux articles précédents, que l'Église est investie du pouvoir de juridiction extérieure, pourraient être reproduits ici pour démontrer qu'elle jouit du pouvoir législatif.

100. — Et qu'on ne dise pas que la loi évangélique suffit pour imprimer cette direction. Car, comme le remarque, avec justesse, le cardinal Bellarmin, « la loi évangélique énonce des préceptes généraux ; elle ne suffirait pas pour diriger nos actes, si elle n'était rendue plus particulière et déterminée par le supérieur ecclésiastique. C'est ainsi que, dans la société civile, on a pareillement la loi naturelle, et cependant celle-ci, à raison de sa généralité ne suffit pas ; il faut, en outre, des règlements et des applications spéciales édictées par la loi positive. » Puis il conclut en disant : « De même que dans les États politiques il faut les lois civiles qui soient des conséquences déduites du droit naturel, ou des déterminations de celui-ci ; de même aussi, dans l'Église, outre la loi évangélique, il est nécessaire d'avoir des lois ecclésiastiques qui soient comme des conséquences déduites des principes évangéliques, et l'énonce du sens de ces dernières. L'Évangile,

par exemple, prononce : *Que celui qui veut être mon ministre me suive.* L'Église en déduit, comme conséquence, l'utilité de statuer : que nul ne sera admis au ministère sacré, s'il ne s'oblige à garder la continence. Pareillement, l'Évangile commande de recevoir la sainte Eucharistie, mais elle ne fixe, ni le temps, ni le mode. Le prince ecclésiastique décide que cet acte doit être posé au moins à Pâques, et les apôtres ont fait la loi qu'il faut recevoir la sainte Communion avant tout autre aliment, c'est-à-dire à jeûn (1). »

Mais le pouvoir législatif de l'Église n'est pas seulement une conséquence de l'être social de celle-ci ; elle est encore un droit que Jésus-Christ lui a conféré en termes exprès. Jésus-Christ a laissé ici-bas ses apôtres en qualité de continuateurs de son œuvre. Il leur a confié la mission qu'il a reçue de son Père (2). Or, Jésus-Christ a été envoyé par son Père non-seulement en qualité de maître, mais encore en qualité de législateur. C'est donc, non seulement en qualité de maîtres, mais de législateurs que Jésus-Christ a envoyé ses apôtres par le monde, et dans leurs personnes, tous ceux qui succèdent à leur mission. Aussi, lisons-nous, dans l'Évangile, cette déclaration expresse. « Tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans les cieux aussi, et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel aussi (3). » Lier et delier est l'équivalent, dans la sainte Écriture, d'obliger et d'affranchir d'une obligation par voie de commandement. C'est ainsi que Jésus-Christ voulant reprendre les excès des Pharisiens en cette matière, se sert du mot *lier.* « Ils lient, dit-il, des fardeaux insupportables, et les chargent sur les épaules des hommes (4) ». Aussi, ne faut-il pas s'étonner que

(1) *Bellarm.*, Controv., t. I; de Romano Pontif., lib. IV, c. 16.
(2) Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. *Joann.* XX, 21.
(3) *Matth.* XVIII, 18
(4) Alligant onera gravia et importabilia, et imponunt in humeros hominum. *Matth.* XXIII, 4.

l'Église ait, dès son origine, constamment usé, par ses pontifes et ses conciles, du pouvoir législatif. Il fallait toute l'audace libérale pour le lui contester. « Dans les questions morales, écrit le sénateur Cadorna (1), l'Église ne fait et ne peut faire que l'une de ces deux choses, à savoir : en fait de doctrine morale, elle définit dogmatiquement la loi, afin d'en maintenir la pureté et l'unité, et en ceci elle est infaillible. En fait d'application et d'exécution de la loi, moyennant les actes humains, elle instruit, elle enseigne, elle éclaire, mais elle ne commande pas, et ne peut commander. » Cette précieuse découverte, il est vrai, n'est pas nouvelle ; l'hérésiarque Luther avait depuis longtemps enseigné la même erreur. « De quel droit, disait-il, le Pape nous a-t-il imposé des lois ? Qui lui a donné ce pouvoir d'asservir notre liberté qui nous a été donnée par notre baptême, alors que ni Pape, ni Evêque, ni aucun homme n'a le droit d'imposer une syllabe à un chrétien, si ce n'est du consentement de celui-ci ? » (2) En vérité ! Mais ce mot *aucun homme* détruit du même coup et le pouvoir législatif de l'Église, et celui de l'État laïque.

§ II

Le pouvoir législatif de l'Église est d'ordre surnaturel.

110. — C'est la conséquence des principes démontrés précédemment. Le pouvoir législatif, en effet, est, comme nous l'avons dit, une des fonctions du pouvoir juridictionnel ou de la souveraineté. Elle en est même la fonc-

(1) Anthologie nouvelle, 2e série, vol. 33, pag. 466.

(2) Quo jure Papa super nos leges constituit ? Quis dedit ei potestatem captivandæ libertatis nostræ, per baptismum nobis donatæ ; cum neque Papa, neque Episcopus, neque ullus hominum habeat jus unius syllabæ constituendæ super christianum hominem, nisi fiat ejusdem consensu. *Lib.* de Captivitate Babylonis, cap. *de Baptismo*.

tion principale (1). Ainsi, pour discerner quelle est la forme d'un gouvernement, il suffit de faire attention au sujet en qui réside le pouvoir de faire des lois. Si ce pouvoir est aux mains du prince, la forme du gouvernement est monarchique. S'il réside dans le peuple elle est républicaine ; s'il réside chez l'un et chez l'autre, elle est mixte. Enfin, si d'après la Constitution, il est l'apanage d'un sujet, et si en réalité il appartient à un autre, la forme du gouvernement sera *représentative*, sans doute parce qu'elle représente l'incohérence de ses inventeurs. Il en est ainsi aujourd'hui, dans presque tous les pays de l'Europe où, d'après la loi fondamentale, le pouvoir législatif appartient au roi et au parlement, et en fait appartient au parlement seul. Le roi n'a que l'autorisation d'apposer sa signature aux lois votées par les représentants de la nation. Malheur à lui s'il prétendait à plus ; il risquerait de perdre sa couronne. Mais, s'il en est ainsi, dira-t-on, pourquoi maintenir dans les Constitutions les articles qui déclarent que le pouvoir de faire des lois appartient, non pas au Parlement seul, mais au Parlement en même temps qu'au roi? On les y maintient, à titre de mensonge juridique (*mendacium juris*), parce que la civilisation moderne, outre la fiction légale (*fictio juris*), admet aussi le mensonge légal (*mendacium juris*), attendu que, comme l'a dit un ministre italien, *avec la vérité on ne gouverne pas.* C'est ainsi que le statut italien déclare encore la religion catholique religion de l'État, tandis qu'en réalité on ne se soucie

(1) Il est à remarquer que nous envisageons ici la juridiction au point de vue de son concept universel et analogue, qui rapproche la juridiction de l'Église de la juridiction politique. Que si la juridiction de l'Église était prise au point de vue de son concept spécifique, et pour autant qu'elle lui appartient à elle seule, la fonction la plus haute entre toutes serait celle de son magistère juridique C'est, en effet, par lui qu'elle gouverne l'intelligence même de l'homme, et influe sur toutes les autres fonctions juridictionnelles. La connaissance de la valeur et de l'étendue de celles-ci dépend surtout de l'enseignement de l'Église, auquel sont subordonnés tous les autres arguments empruntés au travail de la raison.

guère de la religion catholique, si ce n'est pour la vexer et la persécuter. Mais, revenons à notre sujet.

111. — Si le pouvoir législatif est une fonction juridictionnelle, il est clair que la juridiction de l'Église étant surnaturelle, son pouvoir législatif doit l'être également. C'est la conséquence inévitable de la prémisse posée. Que si l'on désirait une raison plus directe de cette déduction, on la trouverait aisément dans la définition même de la loi. En effet, si la loi est un règlement fait en vue du bien commun, il est évident qu'elle doit emprunter sa spécification à la nature de ce bien. Or, quel est le bien commun vers lequel l'Église guide les fidèles? C'est la béatitude de la vie future et la sainteté de la vie présente. Or, l'une et l'autre, on le voit, appartiennent à l'ordre surnaturel; donc, si la fin est d'ordre surnaturel, les lois qui dirigent vers elle, le sont pareillement ainsi que le pouvoir ou le droit de faire ces lois. Les lois empruntent leur forme et leur dénomination à la fin sociale elle-même.

On arrive à la même conséquence, quand on considère la matière qu'embrassent ces lois. La matière en question, c'est surtout le culte divin en harmonie avec les dogmes révélés, l'usage des sacrements institués par Jésus-Christ, comme des instruments et des canaux de la grâce céleste; les mœurs des populations chrétiennes à former et à gouverner, d'après les préceptes et les conseils évangéliques. La matière donc sur laquelle opère le pouvoir législatif de l'Église est d'ordre surnaturel. Or, nul pouvoir d'ordre inférieur ne peut porter la main sur une matière d'ordre supérieur. Donc le pouvoir législatif de l'Église ne saurait avoir sa source dans le droit naturel pur, ni émaner d'une autorité de l'ordre simplement naturel. Il doit donc nécessairement être surnaturel, et par suite positivement octroyé par Dieu, en sa qualité d'auteur de la grâce. Il s'ensuit que le pouvoir politique ne peut s'y ingérer à aucun titre, et que tout attentat contre lui n'est pas seulement une usurpation, mais un sacrilège. Un pareil attentat est

une offense d'une haute gravité contre la puissance de Jésus-Christ elle-même dont les pouvoirs de l'Église sont le prolongement.

§ III

Le pouvoir législatif de l'Église réside dans l'Épiscopat.

112. — Si le pouvoir législatif de l'Église est une fonction juridictionnelle, il est clair que le sujet en qui il réside ne saurait être autre que l'Épiscopat qui seul possède la juridiction ecclésiastique : *Posuit Spiritus sanctus Episcopos regere ecclesiam Dei* (1). Pareillement, si le pouvoir législatif de l'Église, en sa qualité de pouvoir d'ordre surnaturel, ne peut prendre sa source dans le droit humain, mais doit jaillir du droit divin, dans l'ordre de la grâce ; il est clair qu'il ne saurait se rencontrer, sinon dans le sujet auquel Jésus-Christ l'a positivement conféré. Or, Jésus-Christ ne l'a conféré positivement qu'à l'épiscopat auquel il a dit dans la personne des apôtres : *Quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cœlo ; et quæcumque solveritis super terram erunt soluta et in cœlo* (2). Donc, il ne peut se trouver qu'aux mains de l'épiscopat.

113. — Cependant, il importe de rappeler ici ce que nous avons dit à l'article précédent, à savoir : que la juridiction n'est pas la même aux mains de tous les membres de l'Épiscopat. Tous n'ont donc pas le même pouvoir législatif. La juridiction de l'Église est concentrée aux mains de son Chef suprême, c'est-à-dire du Pontife romain qui est évêque de l'Église universelle, *Episcopus Ecclesiæ catholicæ*. Le pouvoir législatif est donc concentré aux mains du pontife suprême; lui seul, parmi les évêques, l'exerce sur l'Église universelle. Aussi voyons-nous

(1) *Act. Apost.* XX, 28.
(2) *Matth.* XVIII, 18.

Notre Seigneur Jésus-Christ adresser à Pierre isolément es paroles qu'il adresse aux autres apôtres, y compris Saint Pierre : *Quæcumque ligaveris super terram, erunt ligata et in cœlis; et quæcumque solveris super terram, erunt soluta et in cœlis* (1).

Les Évêques pris séparément n'ayant de juridiction que sur leurs diocèses respectifs, n'ont de pouvoir judiciaire que sur leurs diocèses. Et puisque leur juridiction dérive et dépend du Pape, leur pouvoir législatif dérive et dépend pareillement du Pape. Le Pape, par conséquent, peut le restreindre et l'étendre; il peut corriger, abroger et modifier toute loi quelconque, faite en un lieu quelconque, par un Évêque quelconque, fût-il du plus haut degré, comme est la dignité patriarcale, par exemple, ou par une assemblée quelconque d'évêques qui, par rapport à lui, n'est qu'une assemblée de pasteurs subordonnés. Les Évêques néanmoins participent, eux aussi, au pouvoir législatif suprême et universel, dans le cas où réunis en Concile par le Pape, ils exercent de concert avec lui, et sous sa dépendance, la juridiction sur toute l'Église. C'est pour ce motif que les lois émanées du Pape, ou du Concile œcuménique sous la dépendance du Pape, et confirmées par lui, obligent seules tous les fidèles.

§ IV

La matière qui est du ressort du pouvoir législatif de l'Église est l'ordre spirituel extérieur.

114. — Dieu seul, en sa qualité de maître absolu de la création, a un pouvoir illimité. Tout autre pouvoir quel qu'il soit est enfermé dans certaines limites déterminées. Or, quel est le cercle qui circonscrit le pouvoir législatif de l'Église ? En premier lieu, il est clair que l'ordre spi-

(1) *Matth.* XVI, 19.

rituel est seul de sa compétence, attendu que tout pouvoir a sa fin pour règle et pour mesure. Or, la fin à laquelle l'Église doit conduire les fidèles, par le moyen de ses lois, est spirituelle, c'est-à-dire le salut éternel de l'âme, et la vie morale ici-bas, sous les influences de la grâce. Les paroles dont Jésus-Christ a usé en parlant de ce pouvoir sont, à la vérité, universelles : *Quæcumque alligaveritis*, etc. Mais ces paroles adressées à tous les Apôtres et consignées au chapitre dix-huitième de Saint Matthieu ont la même portée que celles adressées à Saint Pierre seul au chapitre sixième : *Quodcumque ligaveris*, etc. Or, celles-ci doivent être entendues dans leur connexion avec les autres qui précèdent immédiatement : *Tibi dabo claves regni cœlorum ;* et ces dernières expriment le pouvoir sur un royaume spirituel établi pour atteindre une fin spirituelle, c'est-à-dire celle de la béatitude éternelle. Il s'ensuit qu'elles désignent, sans contredit, un pouvoir illimité, mais dans un sens *relatif* et non pas dans un sens *absolu*, en d'autres termes : un pouvoir sur les objets seuls qui ont le caractère de moyens pour atteindre la fin susdite.

115. — Mais encore, dans ce cercle d'objets, le pouvoir législatif de l'Église, envisagé comme pouvoir purement législatif, ne s'exerce que sur l'ordre extérieur. Ce pouvoir en effet, bien que d'origine surnaturelle et ayant en vue une fin surnaturelle, l'Église ne l'exerce, comme cause principale, que d'une façon humaine, et par suite d'une façon analogue à celle dont le Prince laïque use du pouvoir législatif dans la société civile qui est d'origine naturelle et vise à une fin naturelle. Le pouvoir législatif de l'Église diffère, sur ce point, considérablement de son pouvoir magistral. Celui-ci, nous l'avons vu précédemment, est exercé par elle comme cause instrumentale, et ses décisions requièrent un assentiment de foi divine, ce qui n'a assurément pas lieu quand il s'agit des lois qu'elle porte. Celles-ci requièrent une obéissance, et une obéissance à

un pouvoir qui tient ici-bas la place de Jésus-Christ; mais, par elles-mêmes, elles n'exigent pas l'adhésion de l'intelligence, de sorte que si on la leur refuse, on n'est pas infidèle pour cela. Lorsque l'Église exige l'adhésion de l'intelligence, elle ne parle pas comme législatrice, mais comme pouvoir enseignant, et comme pouvoir enseignant d'autorité, sous l'influence de l'Esprit Saint qui la porte à définir : *Visum est Spiritui Sancto et nobis.* Les lois que fait l'Église, ne sont pas dites lois divines, mais humaines, de droit humain quoique ecclésiastique. Ce sont des lois de l'homme quoique investi de l'autorité divine. Aussi admettent-elles des dérogations et même l'abrogation par l'autorité de l'Église elle-même, ce qui n'est pas quand il s'agit des définitions doctrinales en matière de foi ou de mœurs, définitions qui sont absolument immuables.

Le pouvoir législatif de l'Église porte sur la société chrétienne, en tant qu'elle est purement visible et susceptible d'être organisée socialement. Or, elle est telle en vertu des actes qui sont extérieurs quoique vivifiés par les actes intérieurs. La société humaine (et l'Église est une société d'hommes, non pas d'esprits angéliques), la société humaine est prochainement et formellement constituée en vertu d'actes extérieurs. Ce sont donc ceux-ci qui, à proprement parler, doivent être réglés et harmonisés par les lois. De plus, le pouvoir législatif, quel qu'il soit, a pour objet le même ordre de choses sur lequel peut s'exercer le pouvoir judiciaire qui est, pour ainsi dire, une dérivation du pouvoir législatif. Les lois et les jugements, voilà les attributions de toute supériorité appelée à gouverner la multitude associée. Or, le pouvoir judiciaire que l'homme peut exercer est celui qui porte sur les actes extérieurs : Dieu seul juge ce qui est purement intérieur (1).

(1) De iis, dit saint Thomas, potest homo legem facere, de quibus potest judicare. Judicium autem hominis esse non potest de interiori-

116. — Mais, pourrait-on nous dire, il y a le Sacrement de pénitence où l'Église juge même des actes intérieurs. — Sans doute, mais c'est là un for divin où le pénitent lui-même se siste devant Dieu représenté par son ministre. C'est Dieu qui agit là comme cause principale ; le prêtre ne s'y comporte que comme cause simplement instrumentale ; et encore, pour remplir cette fonction, il a besoin que le pénitent lui révèle ses fautes, par la confession orale. Du reste, cette juridiction-là se nomme intérieure, et, par suite, elle n'appartient pas à celle dont nous parlons.

Cet ordre extérieur ensuite est appelé spirituel, non pas parce qu'il est tel en lui-même, mais parce qu'il est directement organisé en vue d'un but spirituel, comme l'est, sans contredit, la sanctification des âmes et leur salut éternel. Dans l'ordre moral, les moyens empruntent leur dénomination, non pas à leur caractère propre, mais au but auquel ils sont destinés. C'est ainsi que nous appelons homicide le fer dont un assassin se sert pour tuer un homme ; que nous appelons royal le palais habité par le Prince. Nous qualifions pareillement de spirituel les éléments dont se forment les sacrements ; le temple dédié au culte divin est spirituel. Quoi de plus spirituel et de plus sacrosaint que *le sacrifice de nos autels?* Et néanmoins, il ne s'accomplit que sous des espèces matérielles et sensibles, celles du pain et du vin destinées à être transsubstantiées l'un au corps, et l'autre au sang de Notre-Seigneur ; il est offert moyennant des actions humaines et corporelles. La destination divine et immédiate, et non pas la nature physique des actions et des choses, donne leur nom aux divers ordres qui existent dans la vie morale de l'homme. C'est ainsi que l'on appelle ordre temporel celui qui vise directement au bien-être de la vie pré-

bus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus motibus qui apparent. *Summa the l.* 1, 2e q. 91, a. 4.

sente : et ordre spirituel celui qui se rapporte directement au bien de la vie à venir. Peu importe que le premier exige également l'exercice de certains actes spirituels et tout au moins l'usage de la liberté ; peu importe que le second comprenne, lui aussi, des actes extérieurs et des objets matériels. Prétendre distinguer l'un de l'autre, comme le font les champions du libéralisme, par le fait que l'un vise uniquement à l'extérieur, et l'autre à l'intérieur, c'est une étourderie, qu'on nous passe le mot : car c'est couper l'homme en deux pour donner l'âme à l'Église et le cadavre à l'État. Mais la situation vraie est tout autre. Dieu a donné à l'Église et à l'État l'homme tout entier : celui-ci doit être conduit par deux autorités différentes à deux fins différentes. L'homme est composé d'intérieur et d'extérieur, et il agit comme tel en tant qu'homme.

§ V.

Le pouvoir législatif de l'Église ne porte aucune atteinte aux attributions réelles de l'État.

117. — Si l'Église dispose du pouvoir législatif dans l'ordre extérieur, ce pouvoir produit des effets juridiques. Or, l'ordre juridique est tout entier de la compétence de l'État. Donc, pour sauvegarder les droits de l'État, il faut absolument dénier à l'Église le pouvoir législatif. Tel est l'argumentation des tenants du libéralisme. Mais, c'est là déraisonner. Ces champions de l'omnipotence de l'État paraissent n'avoir aucune idée du nouvel ordre de choses que Jésus-Christ a introduit au sein de la société humaine, par le fait de la fondation de l'Église. Avant la venue de Jésus-Christ, l'État était tout. La religion elle-même dépendait de lui, parce qu'elle était considérée comme un élément qui, lui aussi, avait pour fin dernière le bien être de la chose publique. Aussi, le Prince était-il

en même temps Pontife suprême, ou tout au moins ce dernier lui était-il soumis. La venue de Jésus-Christ a mis fin à cette confusion. Les deux pouvoirs sont devenus distincts et ont été attribués à deux sujets différents. Quand on en est arrivé à la vérité, écrivait le Pape saint Nicolas I à l'empereur Michel, l'empereur ne s'est plus attribué dorénavant les droits du Pontificat, ni le Pontife n'a plus usurpé le titre d'empereur. C'est que le même médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ fait homme, a distingué, par des actes propres et des dignités différentes, les fonctions de l'un et de l'autre pouvoir. Il a voulu que par leur humilité régénératrice, ils revêtissent un caractère d'élévation, et non pas que l'orgueil humain les plongeât derechef dans les régions de l'enfer. Grâce à cette disposition, les Empereurs devaient avoir besoin des Pontifes, pour la vie éternelle, et les Pontifes devaient avoir recours aux lois impériales, pour les besoins uniquement de la vie temporelle. De cette façon, l'action spirituelle se trouvait à l'abri des envahissements charnels, et celui qui faisait partie de la milice de Dieu n'était pas impliqué dans les affaires séculières ; et réciproquement celui que l'on voyait à la tête des intérêts matériels, ne paraissait plus avoir la charge des intérêts divins (1). Donc, à partir de Jésus-Christ, jusqu'à cette heure « deux pouvoirs suprêmes sont destinés à régir le monde, chacun dans sa sphère propre ; ces deux pouvoirs sont : la puissance des pontifes, et la puissance royale. » C'est le Pape

(1) Cum ad verum ventum est, ultra sibi nec Imperator jura Pontificatus attribuit, nec Pontifex nomen Imperatoris usurpavit. Quoniam idem mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, sic actibus propriis et dignitatibus distinctis officia potestatis utriusque discrevit, propria volens medicinali humilitate sursum efferri, non humana superbia rursus in inferna demergi ; ut et christiani Imperatores pro æterna vita Pontificibus indigerent, et Pontifices pro cursu temporalium tantummodo rerum imperialibus legibus uterentur : quatenus spiritualis actio carnalibus distaret incursibus, et ideo militans Deo minime se negotiis sæcularibus implicaret, ac vicissim non ille rebus divinis præsidere videretur, qui esset sæcularibus implicatus.

saint Gelase qui le déclare à l'empereur Anastase, et il ajoute que « chacun de ces pouvoirs est principal, est suprême, que l'un n'est pas redevable à l'autre, dans la sphère de ses attributions (1) ». Saint Jean Chrysostôme, que nous avons cité ailleurs, dit à son tour : « Il y a deux genres d'empires. L'un est celui en vertu duquel des hommes commandent aux peuples et aux villes et régissent la vie civile que nous menons. Mais, il y a ici, aussi, un autre genre d'empire encore, et plus sublime celui-là que le pouvoir civil. Quel est-il ? Celui qui est en vigueur dans l'Église (2). » Saint Isidore Pélusiote, disciple de saint Jean Chrysostôme reproduit la même pensée, mais en des termes un peu différents : « L'administration des choses d'ici-bas, dit-il, se compose du pouvoir sacerdotal et du pouvoir royal, bien qu'il y ait une différence profonde entre les deux (3). » Nous pourrions multiplier les citations ; mais il nous suffira de rapporter ici, en dernier lieu, la grave autorité de l'illustre Pontife Léon XIII. Après avoir décrit le rôle de l'autorité civile et celui de l'autorité religieuse, il ajoute : « Dieu a donc divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile ; celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines ; chacune d'elles, en son genre est souveraine; chacune est renfermée dans des limites parfaitement déterminées, et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial. Il y a donc comme une sphère circonscrite

(1) Duo sunt, Imperator Auguste, quibus principaliter hic mundus regitur : auctoritas sacra Pontificum, et Regalis potestas. Utraque principalis, suprema utraque, neque in officio suo alteri obnoxia est.

(2) Duplex Imperii genus est : alterum cujus opera homines populis et urbibus imperant, ac civilem hanc vitam moderantur... At vero hic aliud quoque imperii genus est, ac civili quidem imperio sublimius. Quodnam est hoc? Quod in Ecclesia viget. *Joan. Chrys.*, hom. xv, in 2am ad Corinth.

(3) Ex sacerdotio et regno rerum administratio conflata est; quamvis permagna utriusque differentia sit. *Isid. Pelus.*, lib. 3, epist. 246.

dans laquelle chacun exerce son action, *jure proprio* (1).» Par conséquent, il y a au sein de la société chrétienne deux législateurs, le Pape et le Prince séculier, et deux législations, le *droit impérial* et le *droit pontifical*, ou en d'autres termes : le *droit civil* et le *droit canonique*. Telle est la doctrine catholique; toute doctrine contraire à celle-ci est hérétique et païenne.

118. — Il est par conséquent avéré que si l'Église est investie d'un pouvoir législatif, dans l'ordre extérieur, ce pouvoir produit des effets juridiques ; mais il est faux que tout l'ordre juridique appartienne à l'État. La loi ecclésiastique produit des effets juridiques, c'est-à-dire des droits et des devoirs. C'est le propre de tout pouvoir législatif. Si, l'Église défend, par exemple, le travail des jours fériés, le fidèle contracte par le fait l'obligation de ne pas travailler ces jours-là, et le droit de n'y être contraint par personne. Mais ce pouvoir de l'Église est restreint, comme nous l'avons dit, à l'ordre spirituel seul. Cet ordre comprend, pour parler en termes fort généraux, quatre chefs principaux : la prédication de la parole de Dieu ; l'exercice du culte divin ; l'administration des sacrements ; l'observance des préceptes et des conseils évangéliques. Tout ce qui est en dehors de ce cercle demeure soumis à l'État. La compétence de ce dernier est, sans contredit, assez vaste encore. Il embrasse tous les rapports de la vie sociale en ce qui concerne l'ordre temporel, le maintien de la paix publique, l'organisation de la magistrature, la force armée pour la défense de la société à l'intérieur et à l'extérieur, la répartition des impôts, l'emploi de la richesse publique, le commerce, la diplomatie, et en général tout ce qui est requis pour garantir la tranquillité et la prospérité de la vie présente. L'action de l'État s'exerce sur tout cela. C'est là l'ordre

(1) Encycl. *Immortale Dei*. Voir le texte et la traduction, à la fin du volume.

extérieur et juridique qui est sous sa dépendance. Mais, en dehors de celui-là, il y a l'ordre extérieure et juridique qui est de la compétence du pouvoir de l'Église. L'État ne doit ni ne peut rien établir par ses lois contre lui, s'il ne veut pas mettre la faulx dans la moisson d'autrui, ni faire prévaloir le temporel sur l'éternel, et violer le droit lui-même des citoyens, en les mettant dans la dure nécessité de désobéir à l'un ou à l'autre des deux pouvoirs. Mais, à part ces précautions et ces égards indispensables, l'État circule librement dans le domaine qui est de sa compétence, et l'Église ne lui crée ni ne peut lui créer d'entraves d'aucune sorte. Les deux ordres sont distincts et les deux pouvoirs doivent rester dans leur sphère.

Il est vrai qu'en dehors des intérêts purement temporels et purement spirituels, il y en a quelques-uns qui revêtent à la fois un double caractère, et que les juristes qualifient, pour ce motif, de matières mixtes. Tel est, par exemple, le mariage. Considéré en lui-même, il est un sacrement de la loi évangélique, et néanmoins il produit des effets civils par rapport aux biens des époux, à leur succession, à la puissance paternelle, etc. Mais, en ces matières, il suffit de faire attention à la qualité des différents rapports, pour décider ce qui appartient à l'une ou à l'autre des deux législations. S'il arrivait cependant que les limites ne parussent pas bien nettement tracées, on y supplée par la voie d'un accord réciproque.

119. — Ces principes ne sont pas du goût des libéraux. Ils se croient toujours en plein Paganisme, et ne cessent de répéter qu'au sein de la société, il n'y a qu'un seul souverain, un seul pouvoir suprême. Mais il n'en est pas ainsi. Dans la société rachetée par le Christ, le pouvoir suprême est double, il y a deux souverains : il y a le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil. L'ordre des choses spirituelles quoique extérieures et juridiques, est de la compétence du premier. L'ordre des choses, sans contredit extérieures et juridiques, mais purement tempo-

relles, est de la compétence du second. Pour oser contester cette affirmation, il faut nier l'élévation de la créature humaine à l'état surnaturel de la grâce, la fondation de l'Église comme Société parfaite et visible, et, en dernière analyse, il faut renier la rédemption du Christ, et l'autorité du divin Rédempteur, comme maître et seigneur de l'univers.

§ VI

Le pouvoir législatif de l'Église peut-il atteindre les actes intérieurs et comment le peut-il?

120. — Il est clair tout d'abord que l'Église, quand elle commande l'acte extérieur, commande implicitement aussi, cet acte intérieur qui est nécessaire pour que l'acte extérieur soit humain, c'est-à-dire provenant de la volonté libre. Elle ne diffère pas en ceci du pouvoir législatif civil qui commande lui aussi à des hommes, et impose par conséquent des actes humains. Aussi, voyons-nous le juge tant ecclésiastique que civil, en constatant les transgressions de la loi, examiner si elles se sont produites librement ou non.

En second lieu, l'Église, quand elle commande l'acte extérieur, impose indirectement ces actes intérieurs qui sont nécessaires pour que l'acte extérieur ait de la valeur. Ainsi, par exemple, lorsqu'elle commande la confession annuelle, son commandement s'étend à la contrition intérieure, sans laquelle l'acte extérieur ne serait pas un sacrement, mais un sacrilège. Il en est de même du vœu de chasteté imposé à quiconque est initié aux ordres sacrés. Ce vœu renferme évidemment l'intention de l'observer, et ainsi du reste. La raison en est que les commandements de l'Égl se ont en vue le salut éternel de ses subordonnés ; mais à quoi servirait dès lors l'acte extérieur qui ne serait pas accompagné de l'acte intérieur ?

Le pouvoir législatif de l'Église diffère sur ce point du pouvoir législatif civil. Celui-ci, visant uniquement à la paix publique extérieure et à la protection des droits, doit se contenter de l'acte purement extérieur qui suffit pour l'une et pour l'autre.

121. — La question se trouve donc réduite aux actes purement intérieurs qui demeurent complètement renfermés dans le sanctuaire de la conscience. Or, les considérations que nous avons présentées précédemment, établissent, nous semble-t-il, que le pouvoir législatif de l'Église, envisagé comme pouvoir législatif pur, ne saurait les atteindre. La mission du pouvoir législatif, envisagé comme tel, embrasse l'organisation de la multitude en tant qu'elle constitue un corps social. Or, ce résultat s'obtient par des actes extérieurs et visibles. Certains théologiens et certains canonistes prétendent néanmoins que les lois de l'Église peuvent atteindre également les actes purement intérieurs. La raison qu'ils apportent en faveur de leur opinion, c'est que les lois de l'Église doivent régler l'homme tout entier; or, l'intérieur est tout aussi bien du domaine de l'homme que l'extérieur. Bien plus: si l'on tient compte du but auquel conduit l'Église, c'est-à-dire de la sanctification des âmes et du salut éternel, les actes intérieurs sont manifestement des moyens plus propres à les réaliser que les actes extérieurs. Ces auteurs croient trouver une confirmation de leur opinion dans les décrets de l'Église qui enjoignent *de ne pas croire autrement, ne quis aliter credat,* et notamment dans la *bulle* par laquelle Clément XI proscrivit le *Silence obséquieux* des Jansénistes, et ordonna que les propositions condamnées chez Jansénius fussent tenues pour hérétiques, avec l'assentiment intérieur de l'intelligence.

122. — Mais, les auteurs qui adoptent cette manière de voir, font, nous semble-t-il, du pouvoir doctrinal et du pouvoir législatif de l'Église, un pouvoir unique. L'autorité de l'Église doit, sans contredit, diriger l'homme tout entier, et les actes intérieurs sont plus efficaces

pour conduire l'homme à sa fin que les actes extérieurs. Mais le pouvoir doctrinal de l'Église a principalement et directement pour objet de régler l'intérieur de l'homme ; et ce pouvoir, nous l'avons distingué du pouvoir législatif qui n'appartient à l'Église que comme une portion de sa juridiction. C'est au pouvoir doctrinal que se rapportent les défenses que l'Église ajoute à ses définitions dogmatiques, de penser et de croire autrement, ainsi que la condamnation du silence janséniste. C'est à lui encore que se rapporte tout ce que l'Église enseigne pour que notre croyance ait la rectitude voulue, pour que notre volonté soit sainte. L'Église s'occupe de la partie intérieure et purement spirituelle de l'homme par ce pouvoir magistral et par la juridiction intérieure du du for sacramentel. Mais le pouvoir législatif, par là même qu'il se rapporte au gouvernement de la communauté humaine comme telle, ne peut avoir, par lui-même, pour objectif, que les actes par lesquels la communauté se forme et se maintient visiblement ; or, ces actes sont extérieurs, bien qu'ils soient animés par les actes intérieurs, dans la mesure qui suffit à en faire des actes humains et capables de réaliser la fin à laquelle conduit l'Église.

ARTICLE IV

Du pouvoir judiciaire de l'Église.

123. — La juridiction est la faculté de déterminer le droit ou le juste, *jus*, au sein de la communauté. Or, cette détermination peut se faire de deux manières : soit en prescrivant, d'une façon générale, à la multitude les règles à suivre dans son opération sociale ; soit en appliquant ces règles aux actes particuliers de chacun des associés, pour reconnaître et décider s'ils sont d'accord ou en désaccord avec ces règles. La première manière nous donne le pou-

voir législatif, la seconde le pouvoir judiciaire. Nous venons de parler du pouvoir législatif; nous abordons, à présent, le pouvoir judiciaire en tant qu'il est du domaine de l'Église.

§ I

L'Église est investie du pouvoir judiciaire.

124. — Le juge, comme le remarque saint Thomas, emprunte son titre aux mots *jus dicere*, dire le droit, parce qu'il déclare avec autorité, dans les cas pratiques, ce qui est juste ou conforme à la loi (1). Le pouvoir législatif engendre, parmi les membres de la société, des droits et des devoirs. Or, quand il s'agit des faits particuliers qui se produisent dans la vie sociale, des controverses peuvent surgir par rapport aux droits et par rapport aux infractions commises. Il faut donc que celui qui préside à l'ordre, dans la société, ait le droit de prononcer une sentence sur les uns et les autres et de forcer les sujets à se conformer à sa décision. C'est le rôle du pouvoir judiciaire, qui, par conséquent, est une attribution essentielle de la souveraineté. « Ce pouvoir, écrit le père Taparelli, appartient en propre à l'autorité : 1° car un jugement n'est autre chose que *l'application* de la loi à un *fait*, application qui oblige moralement les individus, dans l'ordre concret; or, cette faculté d'obliger moralement, étant le propre de l'autorité, il s'ensuit que le droit de juger appartient en propre à l'autorité; 2° le jugement n'applique pas seulement les lois *directives*, il applique aussi les lois *coactives*; or, la coaction exige une force irrésistible qui ne saurait appartenir qu'à l'autorité : donc la faculté de

(1) Judicium proprie nominat actum judicis, in quantum judex est. Judex autem dicitur quasi jus dicens. *S. Th.*, *Summ. th.*, 2. 2ae q. 60, a. 1.

juger appartient en propre à l'autorité (1) ». Aussi, le prophète donne-t-il indifféremment à Dieu les titres de juge, de législateur et de souverain : *Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster* (2). Chacun de ces trois attributs se confond avec les deux autres, et l'un descend de l'autre; on est juge, parce qu'on est législateur; on est législateur, parce qu'on est souverain.

Ce raisonnement suffit pour reconnaître à l'Église le pouvoir judiciaire. Nous avons démontré, en effet, précédemment qu'elle est investie d'une véritable souveraineté et d'un véritable pouvoir législatif. En outre, sans le pouvoir judiciaire, le pouvoir législatif n'aurait pas d'effet. A quoi servent, disait Horace, les lois éphémères sans les mœurs (3)? Or, les mœurs sont le résultat de l'application des lois aux cas particuliers. Le droit de faire des lois n'est efficace que pour autant qu'il est accompagné du droit de veiller à leur exécution. Sans une faculté pareille, les lois resteraient lettre morte. Chacun des inférieurs donnerait à la loi la valeur qui lui plairait ; il pourrait même s'en moquer tout à fait, s'il savait qu'il n'y a personne qui ait le droit de juger les infractions. Aussi, est-ce à juste titre qu'Aristote donne au juge le nom de *Justice animée* (4). L'Église donc, par là même qu'elle est investie du pouvoir législatif, doit l'être aussi du pouvoir judiciaire.

125. — En y regardant de près, quoique la fonction législative soit plus élevée, la fonction judiciaire n'en est pas moins plus inséparable de l'idée de Gouvernement. Absolument parlant, il pourrait y avoir au sein de la Société humaine, un pouvoir suprême qui soit investi de la fonction judiciaire, sans avoir celle de faire des lois. Le

(1) Essai théorique de droit naturel, n° 1187.
(2) *Isai.* XXXIII, 22.
(3) *Odes.* Liv. III.
(4) *Ethic.* L. V, c. 4.

peuple juif nous en offre un exemple. Après la mort de Josué, il fut régi pendant 360 ans environ, d'Othoniel à Samuel, par des juges. Ceux-ci furent nommés ainsi, parce que la fonction suprême de leur pouvoir était limitée au droit de juger, sans qu'ils eussent celui de faire des lois. L'application de la loi donnée par Dieu à Moïse était suffisante pour le gouvernement du peuple. Il importe peu que ce gouvernement ait été théocratique, au point que Dieu a pu dire à Samuel, quand le peuple demanda un roi : « Ce n'est pas toi qu'ils ont rejeté, mais moi, pour que je ne règne pas sur eux (1) ». Les juges n'en étaient pas moins, dans toute la force du terme, les chefs politiques du peuple, et des princes indépendants d'une autre autorité sociale quelconque. Cornélius à Lapide les compare aux dictateurs de Rome. La même situation se réaliserait si, au sein d'une petite société, le prince s'abstenait de faire des lois positives, et se contentait de juger les actes des particuliers, d'après les prescriptions de la loi naturelle. Le cas est improbable, sans doute, mais il ne répugne pas d'une façon absolue. Ce qui répugnerait, au contraire, absolument, ce serait une société dotée de lois, sans avoir personne pour juger avec autorité si les actes des particuliers s'y conforment ou non.

Les considérations que nous venons de présenter démontrent avec évidence que si l'Église est une vraie société publique, si Dieu l'a organisée avec sagesse, il est tout à fait impossible qu'elle ne soit pas investie du pouvoir judiciaire. Est-il à croire que cette société divinement instituée soit dépourvue de cette prérogative essentielle à toute société publique bien organisée? S'imagine-t-on un État, où, en même temps que les lois, il n'y ait pas des juges pour les interpréter et les appliquer aux cas particuliers, pour décider, d'après elles, les questions qui peuvent surgir entre les associés, et punir les actes en opposition avec la

(1) Non te abjecerunt, sed me ne regnem super eos. I. *Reg.*, c. 8.

fin sociale? Si une pareille hypothèse est de toute façon inadmissible quand il s'agit d'une société créée par des hommes, sera-t-elle admissible quand il s'agit d'une société créée par Jésus-Christ, la sagesse infinie et, par suite, l'auteur de l'ordre le plus parfait?

§ II

Preuves empruntées aux livres saints et à la tradition ecclésiastique.

126.—Les arguments que la raison nous suggère reçoivent un puissant et irrésistible appui des preuves directes, et tout autrement solides encore, que nous offrent les livres saints et la pratique constante de l'Église, laquelle est seule interprète autorisée des pouvoirs que Jésus-Christ lui a confiés. Nous lisons dans l'Évangile : « Tout ce que vous aurez lié sur la terre, sera lié dans le Ciel, et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans les Cieux (1). » Or, l'autorité lie et délie ses subordonnés de deux manières : par des lois et par des jugements : plus même par les jugements que par les lois, vu que ceux-là se rapprochent davantage des actes individuels de l'homme. Donc, par ces mots, Jésus-Christ a confié à ses apôtres et à leurs successeurs pour le gouvernement de l'Église, non seulement le pouvoir de dicter des lois, mais encore et plus spécialement le pouvoir de prononcer des jugements.

Jésus-Christ a déclaré plus expressément encore qu'il avait investi son Église d'un pouvoir pareil, lorsque, parlant du prévaricateur qu'une admonition privée ne réussit pas à amender, il a enjoint de le dénoncer à l'Église : *Dic*

(1) *Matth.* XVI, 18.

Ecclesiæ; que s'il ne se soumet pas au jugement de celle-ci, il doit être rejeté de son sein (1). On ne dénonce évidemment pas un coupable, si ce n'est au juge ; on ne punit comme contumace que celui qui se raidit contre une sentence obligatoire. L'Église est donc désignée ici, par Jésus-Christ, comme investie du droit de juger, avec obligation de la part des fidèles de se soumettre à son jugement. En d'autres termes, Jésus-Christ la déclare investie du pouvoir judiciaire.

127. — Aussi, voyons-nous l'apôtre saint Paul exercer ce pouvoir, comme il appert de plusieurs passages de ses épitres. Il nous suffira d'en citer un seul, celui où il est parlé de l'incestueux de Corinthe. « On entend parmi vous parler de fornication, et de fornication telle qu'il n'en est pas de pareille parmi les gentils. C'est au point que quelqu'un a la femme de son père.... Et vous tolérez que ce crime demeure impuni, jusqu'à cette heure. Moi, par conséquent, absent de corps, mais présent d'esprit j'ai déjà jugé celui qui l'a commis. Au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, j'ordonne que, tous vous unissant à mon esprit, le coupable soit, par la vertu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, livré à Satan, pour que, par le supplice de sa chair, son âme soit sauvée au jour du Seigneur (2). » Dans ce cas, l'apôtre se comporte évidemment en juge à l'égard du chrétien prévaricateur. Ensuite, pour donner le motif de sa conduite, en cette circonstance, il ajoute plus bas : « Qu'ai-je à juger ceux qui sont au dehors ?.... Ceux qui sont au dehors, Dieu les jugera (3) ». Il distingue

(1) *Matth.* XVIII, 17, 18.

(2) Auditur inter vos fornicatio, et talis fornicatio, qualis nec inter gentes, ita ut uxorem patris sui aliquis habeat. Et vos inflati estis; et non magis luctum habuistis, ut tollatur de medio vestrum, qui hoc opus fecit? Ego quidem absens corpore, præsens autem spiritu, jam judicavi ut præsens eum qui sic operatus est; in nomine Domini nostri Jesu Christi, tradere hujusmodi Satanæ in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini. I *Cor.* V, 1-5.

(3) Quid enim mihi de iis, qui foris sunt judicare?... Eos, qui foris sunt, Deus judicabit. *Ibid.*, 12, 13.

de la sorte ceux qui sont dans l'Église et ceux qui sont au dehors. Ceux-ci, dit-il, ne sont pas soumis à sa juridiction, c'est Dieu qui les jugera, et par là même il donne, sans contredit, à entendre que les premiers sont justiciables de lui aussi : sans cela sa proposition n'aurait aucun sens.

Les autres Évêques, à leur tour, exercèrent les fonctions de juges tout comme l'apôtre. Ne sont-ils pas établis pour régir l'Église de Dieu ? Saint Paul écrivant à Timothée, évêque d'Ephèse, et exarque, par conséquent, de l'Asie Mineure, lui prescrit la forme à tenir dans ses jugements. Il lui impose, entre autres choses, de ne pas recevoir d'accusation contre un prêtre, à moins qu'elle ne soit appuyée par deux ou trois témoins (1). Or, une accusation ne se porte que devant un juge, et c'est devant lui que les témoins se présentent.

128. — L'exercice de ce pouvoir judiciaire inauguré par les apôtres a toujours continué d'exister dans l'Église pendant le cours de dix-neuf siècles. Qui ne connaît la distinction entre le *for* ou tribunal ecclésiastique, et le *for* ou tribunal civil ? Une grande partie du droit canon s'occupe précisément de fixer la forme des jugements et les attributions du juge. Le droit canon traite d'ordinaire des *personnes*, des *choses* et des *jugements* par analogie avec le droit civil (2).

Il est vrai que le sénateur italien Cadorna conteste la légitimité du *droit canon*. Mais nous prêterions à rire à nos lecteurs si nous nous employions à réfuter une pareille extravagance. Ce n'est pas M. Cadorna, mais l'Église de Jésus-Christ qui doit savoir et définir quels pouvoirs elle a reçus de son divin fondateur, et dans quelle mesure elle les a reçus. Les bibliothèques, les universités, les chaires, la science juridique tout entière sont une pro-

(1) Adversus presbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus. I *Tim.* v, 19.

(2) Omne jus quo utimur, vel ad personas pertinet, vel ad res, vel ad actiones. *Instit.*, lib. I, tit. II, § 12.

testation juridique contre la colossale erreur tombée de la plume d'un homme d'ailleurs savant, mais aveuglé par la passion libérale.

129. — Nous ne nous arrêterons pas à parler ici du sujet qui doit exercer ce pouvoir judiciaire. Il est aisé de comprendre qu'il faut appliquer en cette matière le raisonnement que nous avons présenté à nos lecteurs à propos du pouvoir législatif. Tous les deux sont au même titre des fonctions juridictionnelles ; ils ne peuvent donc être l'apanage que du sujet en qui réside la juridiction, et dans la mesure qu'il la possède. Il s'ensuit que par rapport à l'Église universelle, et à chacun de ses membres, au-dessus de tous il y a le Souverain Pontife, soit pris isolément, soit uni aux autres Evêques en Concile Œcuménique. Chaque Évêque, à son tour, est juge dans son propre diocèse, mais chacun des fidèles, clerc ou laïque, peut interjeter appel de sa sentence au tribunal suprême du Pape.

§ III

Le pouvoir judiciaire de l'Église s'étend aussi à la partie doctrinale.

130. — Il y a une différence considérable entre l'Église et la société civile pour ce qui concerne le gouvernement de l'homme. La société civile ne sort pas, par elle-même, de l'ordre naturel. Elle trouve l'homme déjà doté par la nature des facultés qui doivent lui servir, pour le développement de sa vie physique et morale. Elle n'a pas d'autre mission que de l'aider dans ce développement, en unissant et en organisant l'action des particuliers, selon les exigences du bien commun. Il s'ensuit que l'exercice de sa juridiction commence par le pouvoir législatif, ce qui revient à dire qu'elle fixe des règles ayant pour but de déterminer et d'appliquer à l'action sociale les prononcés généraux d'une loi déjà inscrite au cœur de chacun. Cette loi

est la loi naturelle imprimée par Dieu lui-même dans l'âme de l'homme. La conséquence de ceci, c'est que le pouvoir de juger, qui appartient à la société civile, est renfermé, au point de vue de sa matière, exclusivement dans les limites du pouvoir législatif, attendu, comme nous l'avons dit, que c'est là que commence sa juridiction.

Mais il n'en est pas de même de l'Église. L'homme ne vient pas à elle appuyé sur les seuls principes de la nature, pour arriver à la connaissance du vrai et à l'amour du bien. Il y vient attiré par la foi. La foi qui l'a conduit à l'Église, le conserve dans son sein : c'est d'après les prescriptions de la foi qu'il doit agir, pour atteindre la fin surnaturelle à laquelle il a été élevé. Or, la foi n'est communiquée à l'homme que par le magistère de l'Église (1), et c'est ce même magistère qui la maintient à l'abri de toute défaillance. Le premier devoir de cette mère, qui est la sainte Église, est de former l'intelligence de ses fils, d'après la vérité révélée par Dieu, aussi bien dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique. Elle a reçu, à cet effet, le don inestimable de l'infaillibilité, grâce à l'assistance divine. Il s'ensuit que la juridiction de l'Église ne commence pas, comme celle de l'État, par le pouvoir législatif, mais par le pouvoir doctrinal ; c'est même là la fonction la plus élevée de son autorité, la source et le principe de toutes ses autres fonctions.

La conséquence de ce principe, c'est que le pouvoir judiciaire de l'Église ne se borne pas à prononcer sur la conformité des actes des fidèles avec ses lois disciplinaires. Mais, de sa nature, elle va jusqu'à prononcer encore par rapport à la conformité de ces actes avec son enseignement, en ce qui concerne la foi et les mœurs.

L'Église a reçu de Jésus-Christ la mission de paître le peuple des fidèles (2). Or, comment doit-elle la remplir ?

(1) Fides ex auditu... Quomodo autem audient sine prædicante. *Rom.* x, 14.
(2) *Joann.*, dernier chap., 17.

Par l'enseignement. La pâture des agneaux et des brebis, doués de raison, est la connaissance de la vérité. C'est ainsi que Dieu a accompli, au sein de l'Église, la promesse qu'il avait faite, par son prophète Jérémie : « Je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur, et ils vous nourriront de science et de doctrine (1) ».

131. — Mais la prédication des vérités révélées par Dieu ne suffit-elle pas à cet effet? Evidemment non. Ces vérités, en effet, donnent lieu à des controverses par rapport à leur sens, aux déductions qu'elles amènent, à leur accord avec certaines opinions particulières qui surgissent ou avec les coutumes qui s'introduisent. Or, de même que pour les lois, il faut une autorité qui les interprète et qui les applique aux opérations concrètes, de même aussi, pour les dogmes spéculatifs et pratiques, il faut une autorité qui en fixe le véritable sens, qui compare avec eux les croyances individuelles, les mœurs et les actes, afin de porter sur tout cela un jugement autorisé. La nécessité d'un juge est la même pour l'un et l'autre cas.

L'interprétation de la vérité révélée, dit l'apôtre saint Pierre, ne se fait pas par le sens privé. La raison en est qu'elle n'a pas une origine humaine, mais divine, puisqu'elle a lieu, sous l'inspiration du saint Esprit (2). Puisque la manifestation de la vérité révélée est surnaturelle, il faut que son interprétation légitime soit surnaturelle également.

Le caractère surnaturel de l'interprétation légitime ne se vérifie que dans l'Église, grâce à l'assistance que Dieu a promise à celle-ci. L'Église seule, quand elle définit les questions connexes avec la foi, est en droit de répéter ce qu'elle a dit au sein de son premier concile : *Visum est*

(1) Dabo vobis pastores, juxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina. *Jerem.* III, 15.

(2) Omnis prophetia Scripturæ propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando Scriptura; sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt Sancti Dei homines. 2ª *Petri*, I, 20, 21.

Spiritui Sancto et nobis. Mais, s'il est vrai que le pouvoir législatif de l'Église serait sans effet si l'application, dans les cas particuliers, était abandonnée au caprice de chacun, quelle serait la valeur de son pouvoir doctrinal, si la même anomalie existait en matière de croyance ? L'Église enseigne, mais, pour que son enseignement soit efficace, il faut que toutes les opinions qui surgissent en matière de croyance et de mœurs puissent être controlées par elle avec autorité. Cette règle est d'autant plus indispensable que des maîtres d'iniquité qui, soit par passion, soit par amour du lucre, répandent de mauvaises doctrines, peuvent surgir et surgissent, en effet. Saint Paul écrivant aux Prêtres de l'Asie mineure, leur annonce que de leurs rangs sortiraient des hommes de cette trempe (1). La naissance des hérésies est, pour ainsi dire, une nécessité morale, vu la défectibilité et les tendances perverses de l'homme. Dieu les permet pour éprouver la vertu des vrais fidèles (2). Pour nous prémunir contre les embûches de ces artisans de perversion, Jésus-Christ nous a donné, dans son Église, outre les Apôtres, les Prophètes et les Évangélistes, des Pasteurs et des Docteurs pour que nous ne soyons pas fluctuants, comme des enfants ; pour que les vents de doctrine ne nous portent pas de côté et d'autre, sous le souffle de la perversité et de l'astuce des hommes, et que l'erreur ne nous circonvienne pas (3). Mais, ce n'est pas la perversité seule, c'est l'ignorance, c'est la simplicité qui peuvent introduire parmi les fidèles une opinion peu conforme à la foi, ou une pratique en désaccord avec la loi évangélique. Or, le bien de l'Église serait évidemment mal sauvegardé, si

(1) Ex vobis ipsis exsurgent viri loquentes perversa, ut abducant discipulos post se. *Act. Apost.* XX, 30.

(2) Oportet et hæreses esse, ut, et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis. I *Corinth.* XI, 19.

(3) Pastores et doctores... ut jam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinæ, in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris. *Ephes.* IV, 14.

celle-ci n'avait pas le pouvoir de mettre fin, par son jugement, à cet état de choses. Aussi, est-il aisé de constater que c'est là la ligne de conduite suivie par l'Église, dès son origine ; et elle y sera fidèle jusqu'à la fin. Lorsqu'à Antioche, certains perturbateurs se mirent à prétendre que les gentils convertis à la foi devaient observer la loi mosaïque, on recourut immédiatement aux Apôtres et ceux-ci tranchèrent la question (1). Lorsqu'en Orient, il s'éleva des doutes sur la question de savoir si les trois personnes pouvaient être appelées trois hypostases, saint Jérôme malgré sa vaste science n'osa pas se fier à son jugement personnel, mais s'adressa au Pape saint Damase pour que celui-ci décidât la question par son autorité (2).

§ IV

Aberration du libéralisme moderne.

132. — Le libéralisme moderne conteste à l'Église le pouvoir judiciaire. Il le fallait bien, puisqu'il lui avait dénié le pouvoir législatif. La théorie libérale est celle-ci : Dieu a donné la loi naturelle et la loi révélée, pour le gouvernement de la vie morale de l'homme. Il en a confié le dépôt à l'Église pour qu'elle ne se corrompe pas. L'Église pourra l'annoncer, et même, si vous le voulez, l'interpréter, dans sa teneur la plus générale. Mais, elle n'a pas le droit d'en tirer des lois ou des commandements spéciaux à imposer aux fidèles ; elle peut beaucoup moins encore en faire l'application, pour juger des cas particuliers. La conscience individuelle de l'homme est seule juge de ceux-ci. C'est en cela que consiste la liberté que

(1) Convenerunt Apostoli videre de verbo hoc. *Act. Apost.* xv, 6.
(2) Decernite, obsecro, si placet, et non timebo tres hypostases dicere. *Epist. ad Damasum.*

le Christ nous a donnée. Le sénateur Cadorna, qui déploie, entre tous, le plus de franchise dans l'exposé de cette théorie libérale écrit : C'est là l'état sublime auquel l'Évangile a élevé la personne humaine, qui, pour diriger sa vie morale, n'a d'autre règle que la loi, d'autre responsabilité que devant sa conscience, d'autre juge que Dieu (1).

Un autre champion moins sensé encore (c'est un prêtre pataugeant dans le libéralisme, qui s'est mis à refaire ses études théologiques d'après les articles de M. Cadorna), répète la même pensée, mais en des termes plus crus : Jésus, dit-il, nous a octroyé l'inestimable bienfait de nous mettre en communication immédiate avec Dieu, sans qu'il soit besoin que l'Église, que le Concile, que le Pape interviennent. Mais, avant ces deux penseurs, Calvin avait enseigné la même maxime : « Nos consciences, dit-il, n'ont à faire qu'avec Dieu seul. C'est là la différence vulgaire qui existe entre le for terrestre et celui de la conscience. Lorsque le monde entier était plongé dans les ténèbres épaisses de l'ignorance, cette faible étincelle de lumière nous resta, pour qu'on reconnût que la conscience de l'homme est supérieure à tous les jugements humains (2). »

133. — Cette doctrine, si elle était prise dans toute sa généralité, détruirait absolument toute autorité dans le monde. L'État ne pourrait pas avoir de tribunaux pour juger des vols, des homicides, des attentats à la pudeur; le père ne pourrait pas châtier ses enfants, ni les empêcher de se livrer à des actes honteux. On objecterait à l'un et à l'autre que la conscience de l'homme n'est responsable que devant Dieu seul. Mais le libéralisme, avec son incohérence habituelle, n'applique sa théorie qu'à l'Église, alors que l'Église est de toutes les autorités celle à qui elle est le moins applicable, puisque Jésus-Christ

(1) Nouv. Anth., sér. II, vol. XXXIII, pag. 472.
(2) Instit.. liv. IV, ch. 10.

l'a instituée précisément pour diriger la vie morale de l'homme. Répondons, cependant, directement au sophisme libéral.

L'état sublime auquel l'Évangile a élevé la personne humaine n'est pas celui d'un libre penseur, comme on le prétend ici, mais celui d'enfant adoptif de Dieu. « Voyez, dit saint Jean, la grâce que nous avons reçue du Père, celle d'être nommés, et d'être, en effet, les fils de Dieu (1). » Précédemment, le même Apôtre avait dit, dans son Évangile : » Ceux qui l'ont reçue, il leur a donné le pouvoir de devenir les fils de Dieu. (2). » Le chrétien s'appelle, et il est fils de Dieu, parce qu'en vertu de la grâce sanctifiante, il devient participant de la nature divine, non pas par essence, ce qui ne se peut, mais par simple communication. C'est ainsi qu'un fer rougi au feu n'est pas du feu, mais participant du feu. Il s'ensuit qu'en sa qualité de fils, il est destiné à hériter des richesses paternelles, c'est-à-dire de la vision intuitive qui constitue la béatitude et qui est, pour ainsi parler, le patrimoine même de Dieu (3). De cette élévation, qui suppose l'affranchissement de la servitude du péché, dérive en quelque façon encore, l'affranchissement de la servitude de l'homme (4). Le fidèle, pour ce qui concerne son intelligence et sa volonté, n'est plus soumis qu'à la seule vérité divine, et à la seule loi divine. Mais, cette vérité et cette loi ne sont pas livrées au bon plaisir du jugement privé; elles sont, au contraire, confiées au jugement de l'Église, pour ce qui concerne leur sens légitime et leur application aux cas pratiques de la vie chrétienne. En sa qualité d'agneau du Christ, le

(1) Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut Filii Dei nominemur et simus. 1a *Joann.* III, 1.

(2) Quotquot receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri. *Joan.* I, 12.

(3) Quod si filii, et hæredes; hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi. *Rom.* VIII, 17.

(4) Pretio redempti estis; nolite fieri servi hominum. I *Cor.* VII, 23.

fidèle est sous la garde de l'Église, sanctifié et guidé par elle dans les sentiers qui conduisent au Ciel.

134. — Il n'est donc pas vrai de dire, qu'en vertu de l'Évangile, la personne humaine n'a, par rapport à sa vie morale, de responsabilité que devant sa conscience personnelle. Les Pasteurs de l'Église sont responsables, eux aussi, devant Dieu, de la vie morale du chrétien. L'Apôtre saint Paul tire de ce fait un argument pour recommander aux fidèles de leur être pleinement soumis (1). Si les Pasteurs sacrés doivent rendre compte à Dieu du salut ou de la perte des fidèles, il faut évidemment qu'ils surveillent, en particulier, les actes de ceux-ci, qu'ils en jugent pour les corriger et les redresser. Dieu seul n'est donc pas juge de la vie morale des fidèles ; mais les Pasteurs également sont juges, par délégation divine. N'en est-il pas de même dans la vie politique? Le Prince est juge de la vie civile des citoyens, mais les magistrats constitués par lui, en vue de l'ordre public, le sont également. Dieu est juge suprême; il jugera chacun de nous en dernier ressort; mais un point dont il demandera un compte sévère à chaque chrétien, ce sera précisément celui de savoir : s'il s'est laissé gouverner oui ou non par l'Église à laquelle il l'avait confié pour sa direction morale.

135.—Il est aisé de se rendre compte, d'après cela, de l'ineptie énoncée par ce prêtre disciple du sénateur Cadorna, dont nous avons parlé tantôt. « Le Christ, dit-il, nous a apporté le privilège de nous mettre en communication immédiate avec Dieu, sans que ni l'Église, ni le Concile, ni le Pape interviennent. » C'est le contraire qui est vrai. Le Christ, en effet, a voulu que l'Église, et par conséquent, le Pape et le Concile interviennent dans nos rapports avec Dieu. Le fidèle croit en Dieu, il espère en Dieu, il s'unit à Dieu par l'amour. L'objet immédiat de ces actes

(1) Obedite præpositis vestris et subjacete eis; ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri. *Hebr.* XIII, 17.

est Dieu : c'est vers Dieu que nous nous tournons directement par l'adoration et la prière. Mais en tout ceci, de par la volonté même de Dieu, c'est l'Église qui nous enseigne, qui nous guide, qui nous soutient. L'Église est la cause régulatrice qui nous sert d'intermédiaire : *Qui vos audit me audit.*

Le fidèle est ici dans l'attitude d'un enfant qui s'adresse à son père, mais celui-ci lui est désigné par sa mère ; il s'attache au cou de son père, mais il est sur les bras de sa mère. Pour peu que l'homme s'éloigne de l'Église, Dieu ne le reconnaît plus pour son fils. « Celui qui n'a pas l'Église pour mère, dit saint Grégoire, n'a pas Dieu pour père. » Nous croyons en Dieu, mais de qui recevons-nous la foi pour croire en lui ? De son épouse, qui est l'Église. Nous aimons Dieu ; mais la charité qui est le fruit de la grâce, par qui l'avons-nous ? Par l'intermédiaire des sacrements, dont l'Église est la dispensatrice. Nous nous unissons à Dieu par la contemplation ; mais qui nous préserve, en cette circonstance, des illusions ? L'Église, par ses enseignements. La rémission des péchés est, sans contredit, l'apanage de Dieu seul. Le Christ, néanmoins, a voulu qu'elle ne soit accordée que par l'intermédiaire de l'Église : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt*(1). La confession au ministre de Dieu est indispensable, tout au moins *le désir* de la faire, pour quiconque est, après le baptême, tombé dans le péché et veut se relever. Se croire en communication immédiate avec Dieu, sans que ni l'Église, ni le Pape, ni le Concile interviennent, c'est tout simplement du Protestantisme.

136. — Mais, nous dit-on, la règle des actes individuels de l'homme, n'est autre que le prononcé de sa conscience.

Encore un équivoque. L'homme ne peut assurément poser aucun acte déterminé, sans un jugement déterminé qui l'engage à agir ; et ce jugement déterminé, dans les

(1) *Joann.* XX, 23.

questions morales, s'appelle la conscience. Aussi, est-elle appelée d'ordinaire la règle des actes humains. Mais, il importe de remarquer ici attentivement qu'elle n'est pas une règle *purement réglante*, mais une *règle réglée*. La règle purement réglante est la loi. La conscience n'est qu'une application de la loi à un cas particulier. Elle est la conséquence d'un syllogisme dont la *majeure* est fournie par la loi, et la *mineure* par le cas particulier auquel la loi doit s'appliquer. Vous dites, par exemple, Dieu défend le mensonge, mais ce témoignage qu'on réclame de moi serait un mensonge; donc Dieu me défend de le prêter. Cette conséquence est le prononcé de la conscience. Selon que vous vous y conformez, ou non, en prêtant ou en ne prêtant pas ce témoignage, vous agissez bien ou mal. Il s'ensuit que la conscience n'est pas simplement la régle des actes humains, mais la règle *prochaine*, attendu qu'elle n'a pas de valeur par elle-même, mais par sa conformité avec la loi. La valeur d'une déduction quelconque, dérive du principe qui l'engendre: ce qui fait que la conscience est règle *réglée*, c'est-à-dire régie par la loi à laquelle elle doit se conformer. Si elle cesse de s'y conformer, par le fait d'une erreur quelconque, elle cesse d'être réglée *par elle-même*; elle ne peut plus l'être *qu'accidentellement*, c'est-à-dire, en tant que cette erreur serait invincible, ou en d'autres termes, en tant qu'elle serait due à une ignorance non coupable.

Par conséquent, quand on dit que le prononcé de la conscience personnelle est la règle des actes, il importe de faire une distinction. La conscience formée d'après nos caprices, ou d'après la loi interprétée par les fantaisies de notre cerveau, *nous le nions*; la conscience formée d'après la loi, interprétée elle-même par l'autorité qui a le droit de l'interpréter et de l'appliquer, *nous l'accordons*. Ce droit, Dieu l'a attribué à l'Église. Donc à quoi sert votre recours au prononcé de la conscience? Il ne vous justifie assurément pas, puisque vous étiez obligé de

former votre conscience d'après les préceptes et les enseignements de l'Église que Dieu lui-même vous a donnée pour guide et pour maître.

137. — Finalement, prétendre que Dieu seul est juge, parce que seul il voit l'intérieur, c'est une double extravagance. Est juge quiconque possède une véritable autorité. Or, les hommes ont, eux aussi, une autorité réelle, quand Dieu les a établis pour gouverner autrui. Donc, eux aussi sont juges. Dieu est juge suprême, parce qu'il a l'autorité suprême. Les hommes sont des juges secondaires et subordonnés à Dieu, parce que leur autorité est secondaire et subordonnée à Dieu. Les actes purement intérieurs ne sont justiciables d'aucun juge humain. Nous les avons exclus, pour notre part, du pouvoir législatif de l'Église, précisément parce qu'ils échappent à son pouvoir judiciaire : *Ecclesia non judicat de internis.* Cependant, les actes intérieurs qui, tout en étant d'ordre moral et intellectuel, se manifestent au dehors par voie d'actions librement posées et de signes librement employés, n'en sont pas moins soumis à la compétence de l'Église. Les actes purement intérieurs n'étant connus que de Dieu seul, sont jugés par lui seul. Mais, puisque le pouvoir magistral accordé par Jésus-Christ à son Église les embrasse aussi, Dieu, dans le jugement qu'il porte sur eux, examine rigoureusement si l'homme, en les posant, s'est conformé oui ou non à l'enseignement de l'Église. L'Église, du reste, juge de ces actes purement intérieurs, non pas au for extérieur, mais au for intérieur du sacrement de la pénitence. Il est à remarquer pourtant que ces actes doivent être portés à sa connaissance, par l'aveu obligatoire du coupable lui-même.

Mais, n'est-ce pas perdre son temps que de discuter avec de pareils adversaires? Ils comprennent mieux que nous la fausseté de leurs arguments. Leur but unique en les produisant, est de tromper les simples et d'éteindre en eux le respect, et l'obéissance à l'autorité de l'Église.

ARTICLE IV

Du pouvoir coactif de l'Église.

138. — L'Église, par son pouvoir magistral qui est le premier et le fondement de tous ses autres pouvoirs, unit et coordonne l'intelligence et la volonté des fidèles, en vue de l'acquisition du vrai et du bien, tels que la révélation divine les enseigne. Par son pouvoir législatif, elle unit et coordonne l'action de ces mêmes fidèles, en conformité de ce même vrai, de ce même bien ; elle prescrit les règles à suivre dans la pratique, pour professer l'un, pour atteindre l'autre. Par son pouvoir judiciaire, elle applique les règles présentes aux cas particuliers, et prononce sur la consonance ou la dissonance des actes humains avec elles.

Mais, dans l'exercice de ces trois pouvoirs, elle peut rencontrer des obstacles de la part de sujets contumaces ou rebelles. Afin de plier à l'obéissance les premiers et de réprimer la félonie des seconds, l'Église est investie d'un pouvoir coactif ou coercitif, dont la mission est précisément celle de contraindre et de punir.

C'est le point qui excite le plus vivement la haine et les colères du libéralisme. Il n'est pas rare de voir ce droit de l'Église attaqué avec violence, non pas par des raisons, mais par une averse de paroles grossières ; d'entendre appeler la revendication de ce droit une folie, une impudence d'un autre âge jetée aux quatre vents du Ciel par le Syllabus de Pie IX.

139. — Seulement, cette hérésie du libéralisme moderne est déjà passablement vieille. Au treizième siècle, Marsile de Padoue dénia en général à l'Église le droit d'infliger des peines, sans distinguer entre les peines spirituelles et les peines temporelles. Voici la teneur de sa fa-

meuse proposition : « Ni le pape, ni l'Église entière réunis, ne peuvent infliger à aucun homme, quelque pervers qu'il soit, des peines coactives, si ce n'est en vertu de la faculté qu'ils auraient reçue, à cet effet, de la part de l'empereur(1). »

Mais, avant lui déjà, dès le cinquième siècle, les Donatistes avaient contesté à l'Église le pouvoir coactif, par voie de châtiments temporels.

Au moyen âge, les Vaudois et les Albigeois et d'autres novateurs, jusqu'aux jansénistes de notre époque, ont soutenu la même erreur.

Le libéralisme d'à présent se range généralement du côté de ces derniers, bien que certains d'entre eux se rapprochent dans leur langage de Marsile de Padoue, par le fait qu'ils dénient à l'Église tout pouvoir coactif quelconque, même le plus minime.

§ Ier

L'Église est investie du pouvoir coactif ; elle peut infliger des peines non seulement spirituelles, mais même temporelles.

140. — Cette proposition, pour tout catholique, n'est pas seulement vraie ; elle est un dogme de foi, puisque l'erreur contraire a été solennellement condamnée par les Papes et les Conciles. Le concile de Trente a prononcé l'anathème contre quiconque dirait que les fidèles ne peuvent être contraints à l'observance de la vie chrétienne par d'autres peines que la privation des sacrements (2). Pie VI, dans sa célèbre bulle contre le conciliabule janséniste de Pistoie, condamne à titre d'erreur conduisant à

(1) Cette dernière incise semblerait indiquer que Marsile restreignait sa négation aux peines temporelles seules. Il n'est pas à croire, en effet, qu'il ait reconnu à l'empereur le droit d'infliger des peines spirituelles.

(2) Si quis dixerit... nec alia interim pœna ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab Eucharistiæ aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant, anathema sit. *Sess.* III, can. XIV.

l'hérésie la proposition que l'Église n'a pas reçu de Dieu le pouvoir non seulement de diriger par des conseils et la persuasion, mais aussi de commander par des lois, de réprimer et de contraindre par des jugements extérieurs et des peines salutaires, ceux qui s'écartent de la voie droite, ainsi que les contumaces (1). De nos jours, le pape Pie IX, dans ses *lettres apostoliques* contre les erreurs de Jean Népomucène Nuitz, signale parmi elles, en premier lieu, celle d'avoir prétendu que *l'Église n'a pas le pouvoir de contraindre par la force* (2). Cette condamnation, il l'a fait plus tard insérer au Syllabus (3). Léon XIII, à son tour, enseigne, dans son encyclique *Immortale Dei*, que Jésus-Christ a donné plein pouvoir à ses apôtres, dans la sphère des choses sacrées, en y joignant tant la faculté de faire de véritables lois, que le double pouvoir qui en découle de juger et de punir (4).

141. — Mais, dès l'année 1327, le souverain Pontife Jean XXII condamna par une Constitution apostolique les erreurs de Marsile de Padoue et de son complice. Or, il flétrit parmi elles, en cinquième lieu, celle de dénier à l'Église le pouvoir coactif; après quoi il établit la doctrine opposée, déclarant que Jesus-Christ a accordé, ou tout au moins a permis à Pierre, et dans la personne de Pierre, à toute l'Église l'usage du pouvoir coactif. Finalement, il condamne à titre d'hérésiarque quiconque défend ou approuve leur doctrine (5).

Ces décisions pontificales devraient, sans contredit, suf-

(1) Ecclesiam non habere collatam sibi a Deo potestatem non solum dirigendi per consilia et suasiones, sed etiam jubendi per leges, ac devios, contumacesque exteriori judicio ac salubribus pœnis, coercendi atque cogendi... (*propositio*) inducens in systema alias damnatum ut hæreticum. *Ad Apostolicæ sedis. Bulla, Auctorem fidei.*

(2) Ecclesiam vis inferendæ potestatem non habere. *Ad Apostolicæ sedis*, etc., 22. Aug. 1851.

(3) Ecclesia vis inferendæ potestatem non habet. *Syllab.*, § v, n. 24

(4) Leonis XIII. Encyc. *Immortale Dei.*

(5) *Raynaldi*, Ann. eccles., t. V, pag. 352 et suiv. A. C. 1327.

fire à tout homme qui se fait gloire d'être catholique plus encore de fait que de nom.

Cependant, puisque le pape Jean XXII lui-même n'a pas jugé superflu de corroborer sa définition souveraine, par les paroles de Jésus-Christ lui-même et la pratique des saints apôtres, nous suivrons son exemple, en reproduisant les textes qu'il a lui-même cités.

Le Pape rappelle en premier lieu les paroles adressées par Notre-Seigneur à saint Pierre et qu'on ne saurait jamais assez mettre en lumière : « Tout ce que tu auras lié sur la terre, sera lié dans le ciel. » Ces paroles, remarque Jean XXII, comprennent assez clairement le pouvoir coactif. Le pouvoir d'obliger, en effet, concerne non seulement ceux qui obéissent de leur plein gré, mais encore les contumaces (1). Or, les contumaces ne sont pliés à l'obéissance que par la crainte du châtiment. *Oderunt peccare boni virtutis amore, oderunt peccare mali formidine pœnæ.* Que si l'Église a reçu de son divin fondateur la faculté de lier par ses lois, ses sujets fidèles et ses sujets récalcitrants, elle a reçu, par conséquent, la faculté de faire des lois même pénales, et par suite le droit de les exécuter. Il serait absurde, en effet, d'accorder le droit d'intimer un châtiment sans accorder en même temps celui de l'infliger.

Le pape rapporte, en second lieu, ce passage de saint Matthieu où Jésus-Christ ordonne que si quelqu'un a causé injustement un dommage à son prochain et qu'il refuse d'obéir à l'Église lui imposant le devoir de le réparer, il soit tenu pour excommunié. Jean XXII fait à ce sujet une double remarque : la première, que le pouvoir d'excommunier est un pouvoir coactif ; la seconde, que l'excommunication majeure entraînant l'exclusion de l'excommunié non seulement de la participation aux sacrements, mais encore de la conversation des fidèles, est, sous ce rapport, une peine corporelle et afflictive.

(1) Ligantur non solum voluntarii, sed etiam inviti. *Ibid.*

En dernier lieu, le Pontife rappelle les faits de l'histoire et l'enseignement des apôtres. Quant aux premiers, il montre saint Pierre punissant de mort subite le vol sacrilège d'Ananie et de Saphire, saint Paul frappant de cécité temporaire le magicien Elymas qui s'opposait à la conversion du proconsul Paul, livrant à Satan *in interitum carnis* l'incestueux de Corinthe. Ce sont là assurément des peines corporelles et terribles. Et qu'on ne dise pas qu'elles ont été infligées ici par miracle, là par le ministère de Satan. Car, ce serait sortir de la question. Il s'agit, en effet, de l'infliction d'un châtiment et non pas du mode suivi pour l'infliger. Les saints apôtres n'ayant pas, à raison de la circonstance des temps, à leur disposition la force armée du siècle, avaient à sa place la vertu des miracles et les services forcés de Satan. Ils usèrent de l'une et des autres pour châtier. Mais ils n'auraient pas pu en user, s'ils n'avaient eu le droit de punir. Or, c'est de celui-là que nous parlons en ce moment.

Pour ce qui est de l'enseignement, saint Paul allègue souvent le droit qu'il avait de châtier les coupables, les rebelles, les promoteurs de scandales au sein de l'Église. Il écrit, par exemple, aux Corinthiens : « Que voulez-vous? Que je vienne à vous armé de la verge, ou dans la charité et l'esprit de mansuétude (1) ?» La verge dénote, sans contredit, la faculté de frapper ou de punir. Dans une seconde lettre, il rappelle au même peuple : « qu'il a en main de quoi punir toute désobéissance, vu qu'en vertu de leur baptême, ils sont obligés d'obéir à l'Église (2). » Voilà donc derechef le pouvoir coactif clairement exprimé. Et il ajoute, peu après, ces termes exprès : « qu'il a reçu ce pouvoir de Jésus-Christ lui-même (3). »

(1) Quid vultis ? In virga ad vos veniam, an in caritate, et in spiritu mansuetudinis. I *Corinth.* IV, 21.

(2) In promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam, cum impleta fuerit vestra obedientia. II *Cor.* X, 6.

(3) Ideo hæc absens scribo, ut non præsens durius agam, secundum potestatem quam Dominus dedit mihi. II *Cor.* XIII, 10.

142. — Conformément à l'institution de Jésus-Christ et à l'exemple des Apôtres, l'Église a toujours usé du pouvoir coactif, mais dans une mesure différente, selon l'opportunité et les exigences des temps. C'est ce qui résulte des lois pénales, sanctionnées par les Papes et par les Conciles, même de la plus haute antiquité. Le saint et savant pontife Léon le Grand dit dans sa seconde lettre aux évêques d'Italie, en parlant des Manichéens : « Ceux que notre vigilance a trouvés, nous les avons réprimés par notre autorité et par les censures. » Mais, sans nous arrêter à citer d'autres autorités encore, ne suffit-il pas de jeter un coup d'œil sur le droit canon, pour constater que l'Église a toujours fait usage du pouvoir coactif, contre les mauvais chrétiens et notamment contre les propagateurs de l'hérésie ? Or, l'Église universelle ne saurait, en matière d'enseignement, adopter une doctrine fausse, puisqu'elle est infaillible ; elle ne saurait non plus commettre une usurpation de pouvoirs qui ne sont pas de sa compétence, puisqu'elle est sainte. Nous avons démontré, en traitant de ce caractère essentiel de l'Eglise imposé à notre croyance, dans le symbole même des apôtres, qu'il consiste surtout dans la pureté et la justice des actes posés en conformité des lois édictées par elle. Or, pour ce qui concerne le pouvoir coactif de l'Église, étendu même à des châtiments temporels, nous avons de sa part des enseignements et des lois. Donc ce pouvoir fait partie, à ce double titre, de la foi catholique, et ceux qui y contredisent sont, à ce double titre, coupables d'hérésie.

Les arguments que nous venons d'alléguer sont, en substance et en majeure partie, les mêmes que ceux qui nous ont servi à établir le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire de l'Eglise. Mais, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Ces trois pouvoirs, en effet, sont comme les trois parties potentielles d'un seul et même tout, c'est-à-dire du pouvoir juridictionnel ; l'un est la conséquence de l'autre. Si l'Église a le droit de faire des lois, elle a pareillement

celui de les appliquer par voie de jugements ; et si elle est en droit de les appliquer de la sorte, elle peut contraindre les récalcitrants à s'y conformer, et punir les transgresseurs.

§ II

Arguments de raison qui viennent à l'appui de la vérité établie précédemment.

143. — Où est le penseur assez inconséquent pour s'imaginer qu'il puisse exister une société publique et juridique dépourvue du droit de punir ses sujets contumaces et rebelles ? La société civile serait admirablement organisée, en vérité, si les voleurs, les assassins, les traîtres devaient jouir de l'impunité. Où serait alors la sécurité pour les honnêtes gens ? Elle n'existerait plus. L'autorité politique elle-même ne tarderait pas à succomber sous les coups de ses sujets rebelles. La vie solitaire, la vie du sauvage serait préférable à une existence pareille. Le pouvoir coactif est, pour ainsi dire, le nerf du corps social. Sans lui, ni les lois, ni les jugements n'auraient plus de raison d'être, puisqu'ils seraient sans effet auprès de ceux qui ont le plus besoin de les redouter, c'est-à-dire auprès des artisans de désordre. C'est pour ce motif que le chef du pouvoir tient en main le glaive, symbole du droit de punir, et non pas la balance, symbole du droit de juger. Impossible de concevoir une société rationnellement organisée, sans le pouvoir coactif.

144. — Mais ce qui serait une absurdité inconcevable, quand il s'agit d'une œuvre humaine, peut-on l'attribuer à l'œuvre immédiate de Dieu, qui est l'Église. Il faut ou bien contester absolûment à l'Église son caractère de société vraie, parfaite et publique, investie d'un vrai pouvoir doctrinal, législatif et judiciaire ; ou, si l'on n'a pas l'audace d'aller jusqu'à cette extravagance, il faut absolument lui reconnaître le pouvoir coactif. « Le pouvoir de punir les

malfaiteurs, observe Suarez, est nécessaire au sein d'une société bien constituée, afin de pourvoir à sa conservation et à son bon gouvernement. Cette assertion est si vraie, que même en faisant abstraction de la foi et de la révélation divine, tous les hommes, en vertu des seules lumières de la raison, ont compris que ce pouvoir est connaturel et accordé par l'auteur de la nature, du moment que les hommes s'unissent, pour former le corps mystique de l'État. Or, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, a institué son Église, pour qu'elle soit précisément un seul corps mystique établi sur la base d'une seule et même foi, et devant être acheminé à la fin unique de la félicité surnaturelle. Il n'a donc pas laissé l'Église dépourvue du pouvoir de réprimer et de châtier les méchants qui nuisent à ce corps, et troublent son mouvement vers sa fin (1). » L'éminent docteur cite à l'appui de son argumentation l'exemple de la synagogue antique, à qui Dieu avait accordé un pouvoir pareil. Il prend même dans ce fait un argument *a fortiori*, puisque l'Église est une société plus parfaite organisée en vue d'une fin plus élevée, une société qui n'embrasse pas un peuple unique, mais toutes les nations. Or, plus une société a d'importance, et plus elle doit avoir les prérogatives réclamées par la perfection d'une société.

145. — De plus : la nécessité du pouvoir coactif, au sein de l'Église, ressort avec évidence des buts que le châtiment se propose d'atteindre. Le châtiment a premièrement pour but le triomphe de la justice sur l'iniquité ; ce qui s'obtient lorsque celui qui s'écarte de l'honnête, à la place du bien qu'il voulait acquérir, reçoit du mal. C'est à celui qui préside au maintien de l'ordre social que revient la mission de faire qu'il en soit ainsi ; c'est pour ce motif que saint Paul l'appelle le vengeur dans la colère, comme ministre de Dieu envers celui qui commet le mal (2).

(1) *Suarez*, Tract. de fide. Disp. XX, sect. 3

(2) Dei Minister est, vindex in iram ei qui malum agit, *Rom.* XIII, 4.

Saint Pierre, de son côté, exhortant les fidèles à l'obéissance envers les rois et les magistrats, dit qu'ils sont les envoyés de Dieu pour punir les malfaiteurs et récompenser les bons (1). Or, ce triomphe de la justice, s'il doit éclater au sein de toute société bien organisée, doit être surtout évident au sein de l'Église, qui est le royaume visible de Dieu ici-bas et, par suite, le règne de la vérité et de la justice.

La chose est d'autant plus nécessaire, que les offenses faites à la religion, qui constituent précisément les délits punissables par l'Eglise, sont des offenses envers ceux qui professent cette religion (2).

Le deuxième but du châtiment est la défense du corps social contre le retour et l'expansion du délit. Le châtiment réprime l'audace du délinquant, et détourne les autres de l'idée de suivre son exemple. Or, comme la société civile, l'Église a le droit de se défendre contre les assauts de l'impiété. Elle a donc le droit d'avoir recours au châtiment, qui est l'un des moyens les plus puissants de défense sociale. Grande est la force de l'exemple sur la multitude notamment : celle-ci s'ébranle plutôt devant les faits que devant les raisons. Sa tendance au bien veut être aidée par tous les moyens et pour ainsi dire forcée. *La multitude,* dit Aristote, *obéit à la nécessité plutôt qu'à la raison* (3). Aussi saint Paul écrivant à Timothée, créé par lui Evêque d'Éphèse, lui enjoint-il de reprendre *publiquement* les pécheurs publics, afin d'inspirer de la crainte aux autres (4).

En troisième lieu, le but de la peine est l'amendement du coupable lui-même, qui apprend ainsi à éviter la faute. Il y a des hommes d'une nature tellement viciée qu'ils se

(1) Ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. I *Petr.* II, 14.
(2) Quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur injuriam. *Codex Theodos.*, cap de Hæreticis.
(3) *Ethic.*, lib. X, c. 9.
(4) Peccantes coram omnibus argue; ut et ceteri timorem habeant, I *Timoth.* V, 20.

décident difficilement à abhorrer le mal moral, s'ils ne voient pas celui-ci accompagné du mal physique. Or, Jésus-Christ a institué l'Église pour qu'elle veille au salut de tous, et non pas uniquement au salut des âmes bien nées, à qui les attraits de la vertu suffisent pour agir saintement. Donc l'Église ne peut pas ne pas avoir reçu de Jésus-Christ le devoir et, par suite, le droit de recourir au châtiment pour amollir la dureté des âmes et dompter les récalcitrants. La vexation, dit le Prophète Isaïe, donnera l'intelligence (1). C'est ainsi que nous voyons saint Paul livrer à Satan deux perturbateurs des premiers fidèles, pour qu'ils apprennent, dit-il, à ne pas blasphémer (2). Les exhortations de l'Apôtre n'ayant pas suffi, il a fallu recourir aux coups de verge de Satan. Saint Augustin avait commencé par désapprouver que l'on sévît contre les schismatiques. Mais, au second livre de ses Rétractations, chapitre v, il revient sur sa première opinion. « Je n'avais pas encore alors, dit-il pour son excuse, la preuve de tout le mal qu'oserait leur impunité, je ne savais pas combien la diligence du châtiment pourrait contribuer à les améliorer (3). »

Il est évident que saint Augustin parle, en cet endroit, des peines temporelles, puisqu'il ne pouvait être question à l'égard des schismatiques, des peines spirituelles. Par le fait de leur schisme, ils se trouvaient déjà séparés de l'Église. Mais ce qui est vrai des schismatiques, est vrai aussi de bien d'autres prévaricateurs qui, pour avoir perdu le sens des choses célestes, et parfois même la foi, se riraient de l'excommunication ou de l'interdit qu'on pourrait leur infliger ; il s'ensuivrait que pour eux la peine cesserait d'être une peine. Et de la sorte, si

(1) Vexatio intellectum dabit. *Isai.* XXVIII, 19. Il est dit également au livre des *Proverbes*, 29 : Virgam et correctionem tribuere sapientiam.

(2) Hymenæus et Alexander quos tradidi Satanæ, ut discant non blasphemare. I *Timoth.* I, 20.

(3) Quia nondum expertus eram vel quantum mali eorum auderet impunitas, vel quantum in eos in melius mutandos conferre posset diligentia disciplinæ. *S. Aug.* Retract., lib. II, c. v.

Jésus-Christ avait accordé à l'Église le droit d'infliger des peines spirituelles uniquement, il lui aurait accordé un droit insuffisant au but de l'Église. La peine est la privation d'un bien infligée à raison d'un délit. Or, les hommes pervers et charnels ne connaissent d'autre bien à leur portée que les biens sensibles de la vie présente; donc leur châtiment doit consister dans la privation d'un de ces biens. Donc encore, dénier à l'Église le droit d'infliger une privation pareille, équivaut à lui contester le droit de punir à l'égard des plus coupables et des plus pertinaces, tout en le lui laissant à l'égard de ceux qui sont plus dociles et moins criminels. Qui ne voit l'absurdité d'une opinion pareille?

146. — On pose d'ordinaire, à ce sujet, la question de savoir : si le pouvoir coactif de l'Église s'étend jusqu'à la peine capitale.

Nous répondons : il faut, en cette manière, distinguer entre le droit lui-même, et l'usage de ce droit. Il peut se faire, en effet, qu'un droit existe, mais que, pour de bonnes raisons, on ne doive pas, ou même qu'on ne veuille pas en user. Donnons un exemple : tout homme a le droit de repousser la force par la force, jusqu'à tuer l'injuste agresseur, s'il ne peut pas sans cela garantir sa propre vie contre les attaques actuelles de celui-là. Or, j'avoue pour ma part, que je me laisserais plutôt tuer cent fois que de frapper, ne fût-ce que légèrement, un assaillant. Plusieurs de mes lecteurs sont, je pense, dans les mêmes dispositions que moi. Dira-t-on, pour cela, que nous sommes eux et moi dépourvus d'un droit que la nature accorde à tous les hommes? Arrivons donc à la question qui nous occupe. S'il s'agit uniquement du droit, nous n'avons aucun motif pour limiter le pouvoir coactif de l'Église. L'Église, à l'egal de l'État politique, est une société parfaite, et par suite, elle est investie de tous les droits nécessaires à sa conservation et à sa défense. Mais, s'il est question de l'usage de ce droit, il est parfaitement

vrai que l'Église se refuse à infliger des châtiments d'une gravité extrême et sanglante. Cela vient de son caractère miséricordieux et plein de piété. Quand il s'agit d'un coupable dont la mort serait absolument requise pour le salut public du christianisme, elle l'abandonne plutôt au pouvoir laïque, pour que celui-ci le juge et le punisse conformément aux lois. C'est là l'opinion de saint Thomas d'Aquin, adoptée par les théologiens les plus estimés. Parlant de ceux qui tombent dans l'hérésie, ce qui constitue le délit le plus grave contre l'Église, il s'exprime en ces termes : « Par rapport aux hérétiques, deux points sont à prendre en considération, le premier qui les concerne eux-mêmes, et le second qui concerne l'Église. De leur côté, il y a le péché pour lequel ils ont mérité non seulement d'être séparés de l'Église par l'excommunication, mais même d'être exclus du monde, par la mort... Du côté de l'Église, il y a la miséricorde qui vise à la conversion des égarés. Aussi ne condamne-t-elle pas de suite, mais après une première et une seconde réprimande, comme le veut l'Apôtre. Après quoi, s'il s'obstine encore, l'Église n'espérant plus sa conversion pourvoit au salut des autres, le séparant d'elle par une sentence d'excommunication, et l'abandonne ultérieurement au juge séculier, pour qu'il soit, par la peine de mort, exterminé du monde. Saint Jérôme dit en effet (en commentant le passage aux Galates, ch. v., *Modicum fermentum*. Voir 24 q. 3. c. 16), les chairs corrompues doivent être coupées et la brebis galeuse doit être écartée du bercail, de peur que toute la maison, toute la masse, tout le corps, tout le troupeau ne brûlent, ne se corrompent, n'entrent en putréfaction, ne périssent. Arius à Alexandrie n'a été qu'une étincelle, mais pour n'avoir pas été étouffée de suite, sa flamme a ravagé le monde entier (1). » Ces paroles indiquent le motif pour lequel il faut, au sein de la société chrétienne,

(1) Circa hæreticos, duo sunt consideranda ; unum quidem ex parte

avoir recours à un châtiment si grave à l'egard de l'hérétique dogmatisant, c'est le souci qu'il faut avoir du salut du corps entier, de préférence à l'individu que l'on désespère de voir revenir. Il ne suffit pas pour cet effet d'exiler ou d'emprisonner le coupable, comme certains le prétendent. Car, comme le remarque Bellarmin, à propos de ces corrupteurs : « Emprisonnez-les, envoyez-les en exil, ils corrompent leurs voisins par leurs discours, les esprits éloignés par leurs livres. Le seul remède est donc de les supprimer au plus tôt (1). »

§ III

Réponse à certaines objections.

147. — Toute société (disent les adversaires du pouvoir coactif de l'Église) a le droit d'exclure de son sein ceux qu'elle juge indigne de lui appartenir. Que l'Église ait ce droit, nous n'avons rien à y redire. Mais, prétendre en outre qu'il puisse s'étendre à des peines atteignant le corps, la liberté, la fortune, la situation sociale, la réputation, c'est de toute façon inadmissible. A l'appui de leur

ipsorum, aliud vero ex parte Ecclesiæ. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi... Ex parte autem Ecclesiæ est misericordia ad errantium conversionem; et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correptionem, ut Apostolus docet. Postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam, et ulterius relinquit eum judici seculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus (*Super illud Galat.*, v. Modicum fermentum, *et habetur*, 24, q. 3, c. 16) : Resecandæ sunt putridæ carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda; ne tota domus, massa, corpus, et pecora ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit; sed quoniam non statim oppressa est, totum orbem ejus flamma populata est. *Summ. th.*, 2. 2 , q. XI, a 3.

(1) *Bellarm.*, Controv., t. II; de Laicis, cap. XXI.

dire, ils allèguent différents arguments. Nous en examinerons quelques-uns.

Premier argument. — L'argument fondamental qu'ils mettent en avant, c'est que l'Église étant une société spirituelle, ne peut user que de moyens spirituels. Les peines spirituelles sont de ce nombre. Qu'elle y ait donc recours ; cela suffit. Ils renforcent ensuite leur argumentation en comparant l'Église à la société civile. La société civile, disent-ils, par là même qu'elle est d'ordre temporel, ne peut user des peines spirituelles. La société religieuse, ou l'Église, étant d'ordre spirituel, ne peut, par conséquent, avoir recours à des peines temporelles.

Réponse. — Si cet argument avait quelque valeur, ce ne seraient pas uniquement les peines temporelles qui seraient interdites à l'Église ; mais la possession de biens matériels et l'emploi du culte extérieur (les églises, le chant, les tableaux, la musique, etc.) seraient également prohibés. Mais lorsqu'un raisonnement conduit à des absurdités, il est évident que le principe sur lequel il se base est faux, ou tout au moins équivoque, et prêtant à des distinctions. C'est ce qui a lieu pour le cas qui nous occupe. L'Église, il est vrai, est une société spirituelle au point de vue du but qui lui donne son nom, mais elle ne l'est pas au point de vue des sujets dont elle se compose. Le salut éternel, la sanctification des âmes que l'Église a en vue, sont, sans contredit, des objets spirituels, au premier chef ; ils sont même surnaturels. Mais les hommes dont elle se compose ne sont pas de purs esprits, ils sont des composés d'esprit et de corps. Pour être acheminés vers leur fin dernière, il leur faut des moyens non seulement spirituels, mais même matériels. Les moyens empruntent à la fin leur règle et leur mesure, c'est vrai ; mais non pas à la fin envisagée à un point de vue *absolu*, mais *relatif*, c'est-à-dire dans ses rapports avec le sujet qui doit l'atteindre. Il s'ensuit que si ce sujet est en partie corporel, il lui faut

aussi des ressources matérielles : et celles-ci peuvent et doivent être employées, tout en les rapportant à la fin spirituelle. La seule condition requise, c'est que ces ressources matérielles conviennent, en quelque façon, à la fin spirituelle et aient avec elle une certaine proportion, sinon immédiate, ce qui ne saurait être, du moins médiate. C'est ce qui a lieu précisément dans notre cas. Les peines corporelles, en effet, auxquelles l'Église a recours, se rattachent à la sanctification de l'homme sous trois rapports. Premièrement, elles tendent de leur nature à inspirer au coupable l'horreur du péché pour lequel ces peines lui sont infligées. Secondement, elles inspirent, par l'exemple, la même horreur aux autres. Troisièmement, en refrénant l'audace des impies, elles écartent le scandale de l'esprit des faibles et des petits, en d'autres termes, le danger de la séduction.

Tels sont les effets naturels des peines susdites, et ces effets sont incontestablement connexes avec le salut éternel.

La comparaison avec la société civile, qui en est réduite aux seules peines temporelles, n'est pas un argument sérieux. Une autorité d'ordre supérieur peut descendre dans l'ordre inférieur, mais une autorité d'ordre inférieur ne peut pas pénétrer dans l'ordre supérieur. Qui peut le *plus*, peut le moins ; mais qui peut le *moins*, ne peut pas, pour cela, le plus.

148. — *Second argument.* — Pour infliger des peines temporelles, il faut la force matérielle. Or l'Église, bien qu'elle ait à sa disposition la force spirituelle, est tout à fait dépourvue de la force matérielle. Son droit de coaction étendu jusqu'aux peines temporelles serait donc un droit illusoire et sans effet. De plus, si l'Église était investie du pouvoir coactif, s'étendant jusqu'à pouvoir infliger des peines temporelles, elle aurait dû en user dès son origine. Or, au temps des Apôtres, et pendant trois siècles environ après, aussi longtemps que durèrent les persécutions,

l'Église n'usa pas d'un pareil pouvoir. Si elle commença à l'exercer après la conversion de Constantin, on peut dire que ce fut par une concession faite par les empereurs. Aussi saint Paul parlant des forces dont dispose l'Église dit expressément: « Les armes de notre armée ne sont pas charnelles (1) ». Il nous enseigne par là, nous paraît-il, que toute la vertu de l'Église est spirituelle et non pas matérielle.

Réponse.—Nous voudrions savoir de nos contradicteurs, de quelle façon le prince laïque dispose de la force matérielle, pour exercer le pouvoir coactif qui lui revient incontestablement. Peut-être qu'il est un Briarée aux cent bras, ou tout au moins un Hercule qui, de sa massue, était capable d'écraser tout une bande! Il n'est rien de tout cela. Le prince laïque dispose de la force matérielle, dans ce sens qu'il peut commander aux soldats qui lui obéissent, d'en faire usage. On peut dire la même chose, proportion gardée, de l'Église. Elle dispose de la force matérielle dans ce sens, qu'elle a le droit de l'exiger *impérativement* de la société civile qui lui est subordonnée. C'est pour ce motif que l'on dit d'ordinaire qu'elle ne l'a pas *formellement*, mais *virtuellement*, en d'autres termes, qu'elle la possède dans la force morale de son droit.

Cette doctrine, nous ne l'inventons pas ; elle est commune à tous les théologiens et à tous les canonistes. Saint Bernard l'enseigne en termes exprès, lorsque, dans sa lettre au Pape Eugène III, il parle des glaives, l'un spirituel et l'autre matériel, qui tous deux, dit-il, appartiennent à Pierre; l'un, le Pontife doit le tirer de sa propre main : l'autre doit être manié, par son ordre, et par la main d'autrui, c'est-à-dire du pouvoir laïque (2). Cette doctrine appartient même à l'enseignement de l'Église catholique,

(1) Arma militiæ nostræ non carnalia sunt. II *Corinth.* x, 4.

(2) Exerendus est nunc uterque gladius... Per quem autem nisi per vos ? Petri uterque est ; alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus. Ep. 256, ad Eugenium.

puisqu'elle a été confirmée par l'Autorité apostolique dans la *Bulle* dogmatique *Unam Sanctam* de Boniface VIII. Le pape y faisant siennes les paroles de saint Bernard enseigne que le glaive matériel est aussi au pouvoir de l'Église, bien qu'il doive être manié non pas par elle, mais par l'autorite séculière (1). Si l'on y fait attention, la force matérielle réside *substantiellement* dans la multitude armée. Elle réside *juridiquement* dans le prince, c'est-à-dire en tant qu'il a le droit de la mettre en mouvement par voie de commandement. Il en est de même du prince ecclésiastique, non pas d'une façon immédiate, mais médiate. Lui aussi a le droit de la mettre en mouvement, quoique par l'entremise du prince laïque.

149. Mais, dira-t-on, cette théorie suppose l'alliance et l'harmonie des deux pouvoirs, la subordination de la société civile à la société religieuse.

Sans le moindre doute. Mais quoi d'étonnant ? Quand il s'agit de droits, on suppose que les choses sont dans l'ordre voulu de Dieu. Si cet ordre est bouleversé, on ne peut plus raisonner, sans aboutir à des conséquences fausses et même contradictoires. Or, l'ordre voulu par Dieu est précisément l'harmonie et la subordination indiquées plus haut, comme nous le verrons en son lieu. Si, au contraire, la société civile se sépare de l'Église, ou ce qui

(1) Uterque ergo est in potestate Ecclesiæ, spiritualis scilicet gladius et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exerendus. Ille sacerdotis, hic manu Regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. *Jus Canon.*, t. II; Extravagantes communes, lib. I, tit. VIII, de Majoritate et obedientia.

Certains voudraient enlever à cette bulle sa valeur dogmatique. C'est là une folle prétention. La bulle *Unam Sanctam* est un acte solennel d'un souverain Pontife parlant évidemment *ex cathedra*, c'est à-dire remplissant sa fonction de pasteur et de docteur de tous les chrétiens; elle a trait à *une doctrine morale;* elle se termine par une définition expresse par rapport à la subordination du pouvoir civil au pouvoir ecclésiastique. Outre tout cela, elle a été confirmée par un autre Pape (Léon X), au cinquième concile de Latran. Si une bulle qui a pour elle l'autorité de deux Papes et d'un Concile général n'est pas dogmatique, nous ne savons plus à quel autre décret il serait possible d'attribuer cette qualité.

est pis encore si elle la persécute, il est naturel que l'Église se trouve entravée dans l'exercice de plusieurs de ses droits, et notamment dans l'exercice du droit d'infliger des châtiments même matériels aux contumaces et aux rebelles. Mais, ce n'est pas là un indice qu'elle n'est pas investie de ce droit et d'autres droits encore. Est-ce peut-être un indice que la pierre est dépourvue de la force de gravité, parce qu'elle est violemment suspendue? L'œil n'a-t-il plus la faculté de voir, parce qu'on lui a soustrait la lumière ?

Le passage de l'apôtre saint Paul, qu'on nous opposait, est cité hors de propos. L'apôtre entend énoncer par ces mots que les moyens dont il usait pour propager l'Évangile, n'étaient pas des moyens humains, mais les moyens surnaturels et puissants de la force divine, capables par conséquent d'abattre « toute hauteur qui se dresse contre la science de Dieu » Mais, il ajoute aussitôt qu'il est muni du pouvoir de punir les désobéissants qui se trouveraient parmi les nouveaux convertis devenus par là les sujets de l'Église (1).

450. *Troisième argument.* L'exercice de la religion doit être libre, parce qu'il doit être méritoire. Or, la contrainte détruit la liberté. Donc elle ne peut s'exercer en matière religieuse. De plus, le châtiment est contraire à l'esprit de mansuétude et de charité qui doit animer l'Église de Jésus-Christ. Donc, de ce double chef, on ne saurait atribuer à l'Église le droit d'infliger des châtiments, surtout temporels. Les seules armes de cette mère compatissante sont la prière, l'exhortation, ou tout au plus les réprimandes maternelles.

Réponse. Charmante douceur, en vérité! Nous ne lisons pas moins au saint Évangile que Jésus-Christ, bien que *doux et humble de cœur*, n'hésite pas à s'armer d'un

(2) In promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam; cum impleta fuerit vestra obedientia. II *Corinth.* x, 4, 5.

fouet et à en frapper les profanateurs du temple, renversant leurs tables, leur argent et leurs marchandises (1). Il ne faut pas confondre la mansuétude avec la faiblesse, surtout chez celui qui gouverne la société et qui a la charge de la moralité et de l'ordre. Dieu est plein de bénignité, il est la charité par essence. Néanmoins, précisément parce qu'il est tel, il punit ceux qu'il aime (2). Il est écrit au livre des Proverbes que celui qui épargne la verge haït son fils (3). Il est donc ridicule de prétendre que le droit de punir est contraire à la douceur et à la charité de l'Église. C'est parce qu'elle est douce et charitable que ce droit lui revient. Elle doit chercher le bien de ses enfants, et que de fois le châtiment n'est-il pas un bien pour eux? Si même il ne réussit pas à convertir le coupable, il n'en sert pas moins à préserver les autres, à les maintenir dans le devoir : *ut ceteri timorem habeant*, comme dit l'apôtre. Saint Jérôme écrivant à Riparien contre Vigilance dit expressément : « Il n'y a pas cruauté à punir les crimes, pour Dieu, mais piété (4). »

Quant à la première partie de la difficulté, elle confond la liberté physique avec la liberté morale. La liberté physique consiste dans l'absence de toute détermination intrinsèque à un objet. Sans une liberté pareille, il ne saurait y avoir de mérite d'aucune sorte aux actes humains, puisque ces actes ne sauraient être imputables à l'homme. Ainsi nul n'a de mérite à désirer le bonheur, puisqu'il y est tellement determiné par la nature qu'il ne peut vouloir l'opposé. La liberté morale consiste dans l'absence d'obligation. Or, cette liberté n'est pas requise, pour que l'acte soit méritoire; il est même méritoire précisément parce

(1) Cum fecisset quasi flagellum de funiculis, omnes ejecit de templo, oves quoque et boves et nummulariorum effudit œs, et mensas subvertit. *Joann.* II, 15.

(2) Quos amo, arguo et castigo. *Apoc.* III, 19.

(3) Qui parcit virgæ, odit filium suum. *Proverb.* XIII, 24.

(4) Non est crudelitas crimina pro Deo punire, sed pietas. *Hier.*, ad Riparium contra Vigilantium.

que l'être raisonnable remplit, en le posant, une de ses obligations, à savoir celle de se conformer à l'ordre fixé par Dieu. Or, la coaction qui prend sa source dans la crainte du châtiment, n'est pas en opposition avec la première de ces libertés. Quel que soit le châtiment dont on est menacé, ou qui est infligé, l'homme n'en demeure pas moins physiquement libre de vouloir ou de ne pas vouloir. La peine est un corollaire de la loi qui réclame une sanction. Par conséquent, l'empire qu'elle exerce, par là même qu'il atteint l'acte de la volonté, appartient à l'ordre non pas physique mais moral. La peine ajoute seulement un motif de plus, pour engager l'homme à aimer le bien, à fuir le mal. Elle n'est pas d'un mince secours aux âmes infirmes qui ne sauraient être amenées à s'abstenir de poser des actes mauvais, par la seule idée du devoir.

Nous disons donc, pour conclure, que si l'homme s'abstient de commettre le mal, par la seule crainte du châtiment, il agit d'une façon, sans contredit fort imparfaite. Mais il vaut mieux assurément poser un acte imparfait qu'un acte déshonnête.

151. — Ceci nous amène à répondre à une autre difficulté soulevée par ceux qui disent : Le pouvoir coactif ne sert qu'à faire des hypocrites, et non pas des honnêtes gens.

Premièrement : supposé même qu'il en soit ainsi, ce pouvoir n'en serait pas moins fort utile, puisqu'il servirait à empêcher des scandales. Or, le scandale est bien plus nuisible au sein de la société que l'hypocrisie. Jésus-Christ n'a pas dit : « Malheur au monde à cause de son hypocrisie, mais à cause de ses scandales (1). » Et la raison en est que l'hypocrisie est un mal privé, c'est-à-dire individuel; mais le scandale, bien qu'il soit aussi un mal individuel, est cependant un mal général, dans ce sens qu'il nuit à la société par la contagion du mauvais exemple.

(1) Væ mundo a scandalis. *Matth.* XVIII, 7.

Mais, il y a plus : l'assertion que le pouvoir coactif ne sert qu'à faire des hypocrites est fausse, à raison même de son exagération. S'il en fait parfois, ce n'est pas *par lui-même*, mais *accidentellement*, c'est-à-dire par la faute de l'individu. De sa nature, le pouvoir coactif tend à produire le bien. Car en écartant l'âme du péché, par la crainte du châtiment, il la dispose à l'abhorrer plus tard à raison de sa turpitude intrinsèque. Aussi, saint Augustin parlant des lois impériales contre les hérétiques de son temps, disait : « La terreur des lois a été si avantageuse que beaucoup ont dit : Dieu soit loué, pour avoir brisé nos liens (1). » Et saint Grégoire le Grand, écrivant à l'empereur Maurice, loue la sévérité des lois, « parce que, dit-il, ceux qui craignent le supplice corporel ont parfois recours au remède spirituel (2). » Or, le jugement à porter sur la bonté d'une mesure doit se prendre dans les effets qu'elle produit, non pas *accidentellement*, mais de sa nature. Le feu, par exemple, est de sa nature avantageux. L'incendiaire s'en sert néamoins pour détruire la propriété d'autrui. Faudra-t-il dire pour cela que le feu est nuisible, et doit être aboli ?

(1) Legum terror ita profuit, ut multi dicant : Gratias Domino, qui vincula nostra disrupit. *Aug.* Epist. 143 ad Vincentium.

(2) Ad spirituale nonnunquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium. *Epistol.*, lib. 3, epist. 65, ad Mauritium Imperatorem.

CHAPITRE III

Des droits intérieurs de l'Église

—

152. — Aux deux chapitres précédents, nous avons décrit la Constitution intérieure de l'Église et les pouvoirs dont elle a été investie par son divin fondateur. Nous abordons à présent les droits qui résultent de ce fait. Le mot *droit* est pris ici, par nous, dans un sens plutôt subjectif, c'est-à-dire en tant qu'il exprime la *faculté morale de faire ou d'exiger une chose*, bien qu'il puisse se prendre aussi dans les deux autres sens, celui d'une chose due, ou d'une loi qui la fixe (1). Et puisque cette faculté, l'Église l'a reçue de par une organisation positive de Dieu, puisque nous l'envisageons ici sous son aspect social et public, il est aisé de voir que cette partie de notre travail rentre parfaitement dans le cadre du droit public ecclésiastique dont nous avons donné la définition, quand nous avons écrit dans notre introduction : Le droi public est la science de l'organisation donnée par Dieu à l'Église, envisagée comme corps social.

Nous commençons par étudier les droits de l'Église que nous appelons intérieurs, parce que le terme auquel ils se rapportent est intérieur, puisqu'il s'agit des fidèles à gouverner et à conduire au but pour lequel l'Église a été instituée. Envisagés sous cet aspect, les droits de l'Église pourraient se réduire à un seul, à savoir celui d'exercer librement les pouvoirs dont elle est investie. Si elle jouis-

(1) Voir l'*Introduction*, n. 1 et 2.

sait pleinement de cette liberté, il ne faudrait plus autre chose. Mais, puisque c'est précisément en cela que la jalousie et la perversité de la puissance mondaine lui créent des entraves, force nous est d'entrer dans les détails, de discuter non pas tous les droits (ce travail nous mènerait trop loin) mais quelques-uns, et ceux-là notamment qui nous semblent les plus importants, à raison soit de leur union plus intime avec le but de l'Église, soit de l'hostilité acharnée qu'ils rencontrent de la part de ses adversaires.

ARTICLE Ier

Du droit territorial de l'Église.

153. — Il n'est pas possible de concevoir une société composée d'hommes, sans que celle-ci ait le droit d'occuper un lieu. Ce droit de demeure est ce que nous appelons le droit territorial. Il est aussi évident que l'Église possède ce droit de par la loi divine, qu'il l'est que l'Église est composée d'hommes, et forme une société instituée par Jésus-Christ, vrai Dieu. Nous nous proposons d'examiner ici jusqu'où ce droit s'étend et de quelle façon il se produit.

§ Ier

Le droit territorial de l'Eglise s'étend à l'univers entier.

154. — Le droit territorial peut s'appliquer au domaine du sol formant le territoire, ou au gouvernement des personnes auxquelles le sol appartient.

Dans le premier cas, il constitue la *propriété ;* dans le second, la *juridiction*. La juridiction, à son tour, peut

être envisagée au point de vue du gouvernement politique ou à celui du gouvernement religieux. Or, il est clair que le droit territorial dont nous parlons ici, n'est point pris dans le sens de propriété. Qui donc, en effet, a jamais rêvé que l'Église soit propriétaire du monde entier? Le monde partagé en ses différentes régions, appartient aux différents peuples qui l'habitent. Le droit territorial dont il est question ici, n'est pas pris non plus dans le sens de juridiction politique, comme si l'Église était reine politique du globe. L'Église n'a d'autres droits que ceux qu'elle a reçus de Jésus-Christ, et Jésus-Christ n'a pas voulu, bien qu'il eût pu la lui accorder, comme nous l'avons noté à plusieurs reprises, la domination politique *universelle*. L'union de celle-ci au pouvoir spirituel entre les mains d'une seule et même personne eût constitué une autorité immodérée, capable d'écraser l'homme de son poids immense. Elle aurait aisément dégénéré en despotisme et eût engendré la confusion parmi les choses célestes et les choses terrestres. La conversion des peuples à la foi chrétienne eût paru être l'effet de la force matérielle, et non pas celui de la grâce librement acceptée. Le droit territorial, envisagé au point de vue de la juridiction politique, n'a donc pas été accordé par Jésus-Christ à l'Église, mais laissé à ceux auxquels il appartenait. *Donnez à César, ce qui est à César*. Ce point est en dehors de toute discussion. Le droit territorial dont nous voulons nous occuper ici concerne la seule juridiction spirituelle, le gouvernement des personnes au point de vue de leur sanctification et du salut de leurs âmes.

155. — Or, il est hors de doute que ce droit, l'Église le possède par rapport à l'univers entier : il suffit, pour s'en convaincre, de réfléchir à sa prérogative de catholique, qui est proposée à notre croyance dans un article du symbole de notre foi : *Credo ecclesiam catholicam*. Cette catholicité, comme nous l'avons noté en son lieu, comprend surtout l'*universalité de droit* ; c'est-à-dire le droit de se propager

et de s'établir sur toute la surface du globe. Il faudrait, écrivait saint Bernard au pape Eugène III, il faudrait sortir du monde, pour trouver un lieu qui ne soit pas soumis à votre sollicitude (1).

L'Église est le royaume du Christ. Or, ce royaume est, *de droit*, composé de toutes les nations, en quelque contrée qu'elles se trouvent. « Je te donnerai les nations pour héritage, et les confins de la terre seront ta propriété (2) ». Et, derechef. « Il dominera de la mer à la mer, du fleuve aux extrémites de la terre (3). » L'Église, donc, ne connaît pas de frontières qu'il lui soit interdit de franchir. Ses frontières à elle se confondent avec les extrémités mêmes du monde. Elle est en droit de recueillir dans son sein et de s'adjoindre tous les peuples, toutes les nations, tous les hommes quelque part qu'ils habitent. Aucun pouvoir, si élevé qu'il soit, ne peut en rien lui faire obstacle, parce que ce serait faire résistance au Christ dont l'Église est le domaine. Or, le Christ est au-dessus de toute souveraineté et de toute domination, en sa qualité de Roi des Rois, de Seigneur des Seigneurs (4).

156. — On arrive nécessairement à la même déduction, si l'on envisage le but pour lequel l'Église a été instituée par Jésus-Christ. Ce but n'est autre que l'application de la rédemption divine aux hommes, par le moyen de la foi et des sacrements. Or, cette application comprend tous les hommes, puisque le Christ s'est offert lui-même pour tous (5). Jésus-Christ veut le salut de tous (6). Et néanmoins, il le déclare lui-même, pour être sauvé, il faut la

(1) Orbe exeundum est ei, qui forte volet explorare, quæ ad tuam non pertinent curam. *De consideratione*, lib. III, c. 1.

(2) Dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ. *Ps.* 2.

(3) Dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad extremum terræ. *Ps.* 71.

(4) Rex Regum et Dominus Dominantium. I *Tim.* VI, 13; *Apocal.* XIX, 16.

(5) Dedit semetipsum redemptionem pro omnibus. I *Tim.* II, 6.

(6) Omnes homines vult salvos fieri. *Ibid.*, 4.

foi, il faut entrer dans l'Église, par le baptême (1). Donc, la conséquence inévitable de tout ceci, c'est que le Christ a ouvert à tous les hommes l'entrée de son Église, et que par conséquent, il a octroyé à l'Église le droit de se répandre dans le monde entier.

157. — Aussi, voyons-nous qu'il en a donné l'ordre exprès à ses apôtres, quand il leur a enjoint d'évangéliser toutes les nations, de les baptiser et de les soumettre à sa loi (2). Ce commandement devait être graduellement accompli par les apôtres. Ils devaient commencer par Jérusalem, se répandre ensuite par la Judée et les régions limitrophes, et de là s'étendre par toute la terre (3). Ce qui veut dire évidemment que Jésus-Christ a donné à ses apôtres, et dans la personne de ses apôtres, à leurs successeurs, le droit d'exercer leur action dans le monde entier; et par suite il leur a donné le monde entier pour territoire, et il le leur a donné en sa qualité de Seigneur absolu du ciel et de la terre.

158. — Ces considérations que nous venons de présenter, mettent dans tout son jour la sottise de certains politiques qui considèrent l'Église comme un hôte admis dans leur demeure, et comme un pouvoir étranger exerçant son influence sur les sujets d'autrui. L'Église, quelque part qu'elle soit, est toujours chez elle; la maison lui appartient, à plus juste titre qu'à aucun autre Prince temporel, s'il est vrai que le droit du Christ soit supérieur au droit de tout homme quel qu'il soit, et que le droit du Créateur prévaut toujours sur celui de la créature. L'erreur des politiques dont nous parlons provient de ce qu'ils

(1) Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. *Joann.* III, 5.

(2) Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis. *Matth.* XXVIII, 19.

(3) Eritis mihi testes in Jerusalem et in omni Judæa, et Samaria, et usque ad ultimum terræ. *Act. Apostol.* I, 8.

sont tout simplement des mécréants. Ils ne croient ni à la divinité de Jesus-Christ, ni à la divinité de l'Église. Si Jésus-Christ est Dieu, et s'il a fondé l'Église, à titre de société universelle, le monde entier appartient à l'Église de droit divin. Elle peut donc partout enrôler des fidèles, et exercer son pouvoir partout où il y a des fidèles, comme sur ses propres sujets. Ce pouvoir de l'Église touche les fidèles de plus près que tout pouvoir politique, parce qu'il concerne directement l'âme, et le bien suprême. Si l'âme appartient à l'homme plus que le corps, si les destinées de la vie éternelle ont une importance plus grande que celles de la vie temporelle, il est manifeste que l'autorité de l'Église, qui gouverne les premiers, touche l'homme de plus près que l'autorité politique qui gouverne les seconds.

§ II

Une objection.

159. — Donc, nous dit-on, l'avènement de l'Église a fait surgir un Empire nouveau qui, pour être d'ordre spirituel, ne s'en pose pas moins, dans chaque pays, en face de l'autorité politique et limite son extension en évoquant à lui le gouvernement de la partie la plus noble de l'homme ? C'est là, pour l'État, un amoindrissement de sa souveraineté, et un outrage à son autonomie que l'État ne saurait en aucune façon tolérer.

Cette objection nous donne l'origine des sentiments de jalousie qu'ont conçus et que nourrissent encore contre l'Église les hommes politiques à courtes vues. C'est là ce qui les pousse à contrarier son action et à la persécuter de mille manières. Faut-il s'en étonner, puisque Jésus-Christ lui-même a été victime de cette jalousie des pouvoirs politiques ?

A peine avait-il vu le jour, que voici Hérode saisi d'in-

quiétude jalouse en l'entendant qualifier de Roi et cherchant à l'étouffer dans son berceau (1). « A la naissance du Roi des cieux, le Roi de la terre se trouble (2). » Et lorsque les Princes de la Synagogue firent comparaître Jésus devant le Président Pilate, quelle accusation portèrent-ils contre lui? si ce n'est celle de porter atteinte aux droits de César, et de se dire Roi (3)? Cette offense aux droits de César fut pareillement mise en avant par les Pharisiens pour intimider Pilate et le forcer à condamner Jésus. Si vous relâchez celui-là, vous n'êtes pas l'ami de César. Car, il prétend être Roi, et quiconque élève cette prétention se fait l'adversaire de César (4). L'inscription même placée au haut de la Croix et qui devait dire pour quel délit le supplicié était condamné, n'exprima pas d'autre motif que celui-ci : *Jesus Nazarenus Rex Judæorum* (5).

Or, l'Église qu'est-elle autre chose sinon Jésus-Christ personnifié, d'une façon mystique, dans la multitude de ses fidèles? « Saul, Saul que me persécutez-vous (6)? » Ce fut le reproche que Jésus adressa à Saul qui persécutait l'Église. La vie et la passion du Christ se reproduisent en elle. Il est donc naturel qu'elle aussi soit accusée, persécutée, mise en croix sous la même imputation d'usurper les droits de César, en se faisant Reine. Mais, essayons de montrer directement l'absurdité de l'accusation.

160. — L'Église, assurément, se présente comme un royaume. Elle est le royaume de Dieu rendu visible ici bas. Elle a été, à titre d'empire de l'amour, substituée par

(1) Ubi est qui natus est rex Judæorum?... Audiens autem Herodes rex turbatus est *Matth.* II, 2, 3.

(2) Cœli rege nato, rex terræ turbatus est. *Gregor. Magnus*, hom. 10 in Evang.

(3) Hunc invenimus subvertentem gentem nostram et prohibentem tributa dare Cæsari, et dicentem se Christum regem esse. *Luc.* XXIII, 2.

(4) Si hunc dimitis non es amicus Cæsaris. Omnis enim qui se regem facit contradicit Cæsari. *Joann.* XIX, 12.

(5) *Ibid.*, 19.

(6) Saule, Saule qui me persequeris? *Act. Apost.* IX, 4.

Jésus-Christ aux anciens empires de la force. Le Dieu du ciel, dit le Prophète Daniel, suscitera aux temps de ces empires (à savoir les quatre empires décrits précédemment par lui), un royaume qui ne sera jamais détruit, et dont la domination ne sera transférée à aucun autre peuple. Il anéantira les royaumes antérieurs, (c'est-à-dire qu'il prendra leur place) et il demeurera debout pour l'éternité (1). C'est le royaume du Christ ou l'Église que la prophétie annonce en cet endroit. L'Église, dit Saint Thomas, continue en quelque façon l'empire romain, mais transformé de temporel en spirituel (2). Grâce à elle, la loi évangélique devient la loi fondamentale de tous les peuples baptisés : grâce à elle, Rome est plus que la maîtresse de provinces, elle est devenue la capitale du monde.

Or, ce royaume spirituel, *suscité par le Dieu du Ciel* au sein de l'humanité, peut sous un aspect différent être considéré comme contraire, ou non contraire à l'autonomie de l'État politique. Il lui est contraire, si, conformément à l'idée païenne, l'État s'arroge tout pouvoir sur la terre et s'imagine avoir sous son empire l'homme *tout entier*, c'est-à-dire dans toutes les relations qu'il peut avoir. Au sein du Paganisme, le monde ayant perdu la véritable idée de la destinée humaine, le chef politique s'est considéré comme le maître absolu de la Société et la source de tous les droits qui, selon lui, étaient uniquement issus de son bon plaisir. *Quod Principi placuit, legis habet vigorem.* La fin dernière de l'homme social, ça été la grandeur de la patrie personnifiée dans ses maîtres et devenue la règle suprême de toute moralité et de toute justice. Or, l'Église est sans contredit hostile à ces énormités, et son autorité les combat. Elle affranchit l'âme humaine de

(1) In diebus regnorum illorum suscitabit Deus cœli regnum, quod in æternum non dissipabitur, et regnum ejus alteri populo non tradetur. Comminuet autem et consumet universa regna hæc; et ipsum stabit in æternum. *Daniel.* II, 44.

(2) Nondum cessavit, sed est mutatum de temporali in spirituale. *In Epist. ad Thessal.*, c. II, lec. 1.

l'arbitraire d'un maître de la terre et l'assujettit à Dieu seul. Promulguant la loi divine, elle en fait la règle et la base de toute autre législation, qui ne revêt pas la dignité d'une loi, si elle ne dérive de la loi divine. Elle signale à l'homme une fin en dehors du monde actuel et au-dessus de lui, une fin qui doit être réalisée dans la vie à venir. Toute fin quelconque de la vie présente doit être organisée en vue de cette fin et lui être subordonnée. A ce point de vue, il est parfaitement vrai que l'Église est hostile à l'autonomie de l'État ; mais il est essentiellement faux qu'un pareil état de choses ne doive pas être toléré. Non seulement il doit être toléré, mais accepté, mais favorisé, mais comblé d'éloges, mais défendu, parce qu'il est en opposition avec une autonomie bâtarde, dégradante, diabolique, ruineuse pour la dignité et la personnalité humaines.

161. — Si, au contraire l'autonomie de l'État est envisagée non pas au point de vue de l'idée abrutissante du paganisme, mais à celui des principes salutaires de la nature, si l'autonomie susdite se trouve restreinte à ce qui est véritablement de la compétence de l'État, non seulement elle ne reçoit aucune atteinte de ce fait qu'elle a en face d'elle la souveraineté de l'Église, mais elle emprunte à celle-ci un secours précieux, un puissant appui. Elle n'en reçoit aucune atteinte, parce que l'Église occupe une région que l'État ne saurait occuper. L'Église a dans ses attributions l'ordre religieux, les rapports de l'homme avec Dieu, la manière de se sanctifier soi-même, la voie à tenir pour arriver au salut éternel.

L'État, sainement entendu, n'a rien à voir dans toutes ces choses : elles sont complètement en dehors du cercle de l'action politique. Si donc l'Église, en vertu de l'organisation divine, les soumet à son autorité, quelle injure fait-elle à l'État ? Ferait-il par hasard injure à votre droit de propriété, celui qui occuperait un terrain que vous n'avez pas légitimement occupé, que vous ne pouvez pas même occuper ? L'État, disons-nous, reçoit, au contraire, un puis-

sant appui, un secours précieux de l'action de l'Église. Celle-ci, en effet, répète constamment aux fidèles l'injonction du Christ : *Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari*. Mais que l'on veuille bien remarquer ce mot, *sunt*. Jésus-Christ n'a pas dit : Donnez à César tout ce que César *s'attribue;* mais il a dit : Donnez à César *ce qui est* à César. Les choses qui ne sont pas à César, mais à Dieu, parce qu'elles ne concernent pas la fin politique, mais la fin religieuse, ne les donnez pas à César, bien qu'il prétende les avoir. Donnez-les à Dieu, de la manière qu'il vous le prescrit, par l'intermédiaire de l'Église. *Reddite quæ sunt Cæsaris, Cæsari :* mais *quæ sunt Dei, Deo* (1).

§ III

L'Église a le droit de libre prédication parmi les infidèles.

164. — Il y a, comme le remarque saint Thomas d'Aquin, trois espèces d'infidèles. La première est composée de ceux qui n'ont pas la foi, parce qu'ils ne l'ont jamais reçue. Ce sont les païens ou les gentils. La seconde comprend ceux qui tout en n'ayant pas reçu réellement la foi, l'ont cependant reçue comme esquissée dans les figures qui la représentent. Tels sont les Hébreux, à qui, dit saint Paul, tout arrivait en figures (2). La troisième embrasse ceux à qui la foi fait défaut, parce qu'ils l'ont rejetée, après l'avoir reçue dans la réalité de sa manifestation. Ce sont les Hérétiques (3). Le saint Docteur

(1) *Matth.* XXIII, 21.

(2) Omnia in figura contingebant illis. I *Corinth.* X, 21.

(3) Cum peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptæ ; et talis infidelitas est Paganorum sive Gentilium. Aut renititur fidei jam susceptæ ; et hoc vel in figura, et sic est infidelitas Judæorum ; vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas hæreticorum. *Summa theol.* 2. 2ᵉ, q. 10, a. 3.

remarque à ce propos que si l'on envisage la question au point de vue de *la défectuosité*, l'infidélité des Gentils est, à la vérité la plus considérable de toutes ; mais si on la considère au point de vue de *la faute*, l'infidélité des hérétiques est plus grave, par la raison qu'on pèche plus gravement contre la foi quand on renie la foi qu'on a reçue, tandis que le péché est moins grave quand on résiste à la foi qu'on n'a pas encore reçue (1). Les Juifs formeraient une catégorie intermédiaire. Il n'en est pas moins vrai, qu'à strictement parler, on entend par infidèles les membres de la première et de la seconde catégorie. Aussi, est-ce de ceux-là que nous nous proposons de parler en cet endroit.

Ceux qui n'ont pas reçu le baptême sont en dehors de la juridiction de l'Église. Ils ont, sans contredit, le devoir d'embrasser la foi ; mais ce devoir pour eux est juridique devant Dieu seul qui les jugera (2). Devant l'Église, ce devoir est purement moral, et, par suite, il échappe à la coaction. L'Église, cependant, a le droit de leur prêcher l'Évangile. S'ils n'appartiennent pas *de fait* à l'Église, ils lui appartiennent cependant *en puissance* (3). L'Église a le droit de s'employer à faire passer à l'état d'acte une pareille puissance, puisqu'elle a le devoir de s'employer pour le salut de tous les hommes.

163. — L'Église, comme nous l'avons démontré au § Ier, a reçu pour territoire l'univers entier. Dans quel but ? Dans celui de s'y établir et de s'y propager. Comment se propage-t-elle ? Par la prédication. C'est le filet qu'elle jette dans la mer de ce monde, pour y pêcher des hommes à déverser dans le vivier évangélique (4). La prédication est le premier acte d'autorité qu'exerce l'Église, et elle a

(1) Gravius contra fidem peccat qui renititur fidei susceptæ, quam qui renititur fidei nondum susceptæ. *Ibid.*, a. 6.

(2) Eos qui foris sunt, Deus judicabit. I *Cor.* v, 13.

(3) Illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia. *S. Th.*, Summ. th., p. 3_a, q. 8, a. 3 ad 1.

(4) Faciam vos fieri piscatores hominum. *Matth.* iv, 19.

le droit de l'exercer partout, en vertu de la mission qu'elle a reçue de Jésus-Christ. Le divin Sauveur a commencé par réunir autour de lui les premiers croyants, il leur a annoncé le saint Évangile, leur disant que le royaume de Dieu (c'est-à-dire la formation de l'Église) était proche, les engageant à faire pénitence et à croire au saint Évangile (1). Mais, comme il ne devait pas prêcher personnellement à toutes les nations, il a confié cette mission à ses apôtres, et à leurs successeurs (2). La prédication de l'Évangile doit se continuer jusqu'à ce qu'elle s'étende au monde entier, ce qui n'a pu être réalisé par les seuls apôtres, ce qui ne se réalisera pleinement qu'aux temps voisins de la fin du monde (3).

164. — Ce droit de prédication universelle est entièrement libre, au profit de l'Église, c'est-à-dire indépendant de tout autre pouvoir quel qu'il soit. Ce n'est pas sans une raison mystérieuse que Jésus-Christ, en l'octroyant à ses apôtres, l'a déduit du pouvoir absolu et complet qu'il a reçu de son Père, au ciel et sur la terre (4). Il n'est pas à croire que Jésus-Christ, la sagesse infinie, a placé cette prémisse, et en a déduit cette conséquence par pur hasard. Il a voulu, par l'une et par l'autre, déclarer, en termes exprès, que le titre du droit de prédication octroyé par lui aux apôtres, il le basait non pas sur l'autorisation des princes, ou le bon plaisir des peuples, mais uniquement sur son pouvoir suprême et universel.

Aussi, est-ce de la sorte que les apôtres l'ont compris. Quand ils commencèrent à exercer ce droit à Jérusalem, sans réclamer l'autorisation des princes de la Synagogue,

(1) Venit Jesus in Galilæam prædicans Evangelium regni Dei, et dicens : Quoniam impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei. Pœnitemini et credite Evangelio. *Marc.* I, 14, 15.

(2) *Marc.* XVI, 13.

(3) Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus; et tunc veniet consummatio. *Matth.* XXIV, 14.

(4) Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes. *Matth.* XXVIII, 18.

en bravant même leur défense, Pierre et Jean répondirent à l'interdiction de ceux-ci, par un refus formel (1). Et lorsque ces mêmes princes reprochèrent aux apôtres d'avoir enfreint leur commandement de ne plus prêcher Jésus-Christ (2), Pierre et les autres apôtres protestèrent résolument, « qu'il fallait plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes (3) ». Ceci soit dit par rapport aux infidèles qui n'ont jamais reçu la foi de Jésus-Christ d'aucune façon, ou tout au moins dans sa manifestation réelle.

165. — Pour ce qui est de la troisième catégorie des infidèles, c'est-à-dire des hérétiques, ceux-ci sont, en réalité, des sujets de l'Église, quoique des sujets rebelles. L'Église, par conséquent, a sur eux, dans la rigueur, un véritable pouvoir juridictionnel dans toutes les fonctions qui sont de son ressort. Aussi saint Thomas d'Aquin est-il d'avis « qu'il y a lieu de les forcer corporellement à remplir leurs engagements, et à garder ce qu'ils ont reçu ». Et il ajoute : « s'il est vrai que l'acte de faire un vœu est un acte de la volonté, et celui d'y être fidèle est une nécessité, de même il appartient à la volonté de recevoir la foi, mais il y a obligation à la garder quand on l'a reçue (4). » Mais, bien que ces principes soient vrais, au point de vue juridique, il importe toutefois, dans la pratique, de faire une distinction entre ceux qui sont nés au sein de l'hérésie, dans un pays séparé déjà depuis longtemps de l'Église. L'enseignement de saint Thomas doit s'entendre des premiers uniquement. Les seconds, au contraire, pèchent par ignorance plutôt que par malice, et se trouvent en

(1) Vocantes eos denuntiaverunt ne omnino loquerentur, neque docerent in nomine Jesu. *Act. Apost.* IV, 18. *Non possumus*, ibid., 20.

(2) Præcipiendo præcepimus vobis ne doceretis in nomine isto : et ecce replestis Jerusalem doctrina vestra. *Ibid.* V, 28.

(3) Obedire oportet Deo magis quam hominibus. *Ibid.* V, 29.

(4) Sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt, et teneant quod susceperunt... Sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis; ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere jam acceptam est necessitatis. *Summ. th.*, 2. 2^{ae}, q. 8, a. 8... et *ibid.*, ad 2.

dehors de l'Église par le fait d'un état de choses qui n'est pas issu de leur volonté. Ils sont à mettre au même rang que les infidèles, et doivent être considérés, eux aussi, comme soustraits à la juridiction de l'Église, et par suite, les règles que nous avons posées au sujet des infidèles de la première catégorie, leur sont applicables. L'Église a donc chez eux le droit de prêcher en toute liberté, mais, sans user de contrainte extérieure. C'est là, en effet, la conduite que tient aujourd'hui l'Église. Elle ne force pas à l'obéissance les hérétiques, même ceux qui sont nés ou qui habitent en pays catholique. Elle cherche seulement à les convertir. Mais, nous reviendrons sur cette question au chapitre suivant.

§ IV

L'Église est-elle admise à défendre par la force le droit dont il s'agit ?

166. — La question que nous posons ici pourrait paraître douteuse, parce que nous voyons que les apôtres n'ont opposé que la patience à la violence de leurs adversaires ; c'est encore par la patience seule que les fidèles ont combattu les persécutions sanglantes des trois premiers siècles de l'Église.

Pour la résoudre convenablement, il importe de distinguer entre le droit et l'usage d'un droit. Le droit correspond à ce que la loi humaine autorise à faire. L'usage considère la possibilité ou la prudence ou même la volonté de le faire. « Tout m'est permis, mais tout n'est pas expédient, » disait l'apôtre (1). Il faisait entendre par là que bien des choses, tout en étant licites en droit, ne conviennent néanmoins pas dans la pratique. Tout homme a, sans contredit, le droit de repousser la force par la force, et même de donner la mort à un injuste agresseur, du

(1) Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. I *Cor*. x, 12.

moment qu'il ne lui est pas possible sans cela de sauver sa vie des attaques de l'assaillant. Et cependant, que de gens qui ne pourraient jamais se décider à se prévaloir d'un droit pareil !

Pour en arriver à notre cas, si l'on envisage le droit, il est incontestable que l'Église a le droit de réprimer par la force quiconque s'oppose à la liberté de sa prédication. Le droit est coactif de sa nature. Il serait absurde, en effet, que la raison accordât la faculté de faire ou d'exiger une chose, sans autoriser, en même temps, la personne à écarter les entraves qui viendraient injustement traverser l'exercice de cette faculté. *Le droit à la fin donne droit aux moyens*, c'est un axiome juridique. Dénier à l'Église le droit de défendre par la force la liberté de sa prédication équivaut à lui contester, contrairement à la démonstration que nous avons présentée au paragraphe précédent, l'existence de ce droit. D'autant plus que ce droit de prêcher partout l'Évangile, dont l'Église est investie, n'est pas un de ces droits à l'exercice desquels on puisse librement renoncer, comme serait par exemple le droit de se faire payer par son débiteur. Les droits qui sont issus d'un devoir sont impératifs, ils doivent être exigés. Or, tel est le droit de l'Église, parce qu'il est issu d'un commandement divin. Jésus-Christ n'a pas dit à ses apôtres : je vous autorise à prêcher, mais, il leur a imposé de prêcher. « Il nous a commandé de prêcher au peuple, et d'attester que c'est lui qui a été établi par Dieu juge des vivants et des morts. » C'est ainsi que parle saint Pierre dans son discours au centurion Corneille (1). Aussi saint Paul s'écriait-il : « Malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile, parce que j'y suis obligé (2). » L'Église a donc, sans le moindre doute, le droit d'employer la force contre

(1) Præcepit nobis prædicare populo, et testificari quia ipse est qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum. *Act. Apost.* x, 42.

(2) Necessitas mihi incumbit ; væ mihi si non evangelizavero. I *Cor.* IX, 16.

quiconque entraverait l'accomplissement de ce mandat.

167. — Mais, comme nous l'avons noté précédemment, autre chose est le droit, et autre chose l'usage du droit. Il est certain que les apôtres n'ont pas défendu par la force le droit qu'ils avaient de prêcher l'Évangile, et cela pour un double motif. Le premier, parce qu'ils n'avaient pas cette force à leur disposition. Or, comment auraient-ils eu recours à ce qui leur faisait défaut? Le second, parce qu'alors même qu'ils l'auraient eue, ils ne l'eussent pas employée. Dans ces commencements, il fallait que la divinité de la foi resplendît à tous les regards, même par sa victoire morale sur la violence et l'opposition des puissants du siècle. Aussi, Notre-Seigneur Jésus-Christ, quand il envoya ses disciples évangéliser les différentes parties de la Judée, leur dit-il « qu'il les envoyait comme des agneaux parmi les loups (1). » Il indiquait de la sorte qu'ils ne devaient opposer aux excès de leurs adversaires que la mansuétude et la charité. Ce fut la ligne de conduite que suivirent les apôtres.

168. — Cependant, il n'y a pas moins certains exemples de coercition déployée par les apôtres eux-mêmes contre quelques individualités qui faisaient obstacle à leur prédication. Nous lisons, en effet, que le proconsul Sergius, voulant être instruit dans la vérité évangélique, appela devant lui Barnabas et Saul, mais, « certain magicien du nom d'Elymas, résistait aux disciples et cherchait à écarter de la foi le magistrat romain. L'apôtre des nations saintement irrité de ce manège, dit, en s'adressant au magicien : O homme rempli de dol et de fausseté, fils de Satan et ennemi de toute justice, tu te refuses à cesser de pervertir les voies droites du Seigneur ? Mais, voici que la main de Dieu est sur toi, et tu seras aveugle, tu ne verras pas la lumière du soleil pour un temps. Et aussitôt l'obscurité et les ténèbres tombèrent sur lui (2) ». La tradition ecclé-

(1) Ecce ego mitto vos sicut agnos inter lupos. *Luc.* x, 3.
(2) Resistebat illis Elymas magus, quærens avertere proconsulem a

siastique nous apprend également que saint Pierre changea par sa prière en une chute mortelle, le vol diabolique de Simon le magicien qui cherchait, par ce prestige, à confirmer les Romains dans leur culte idolâtrique.

Sans doute, nous dira-t-on ; mais les apôtres brisèrent ces entraves par la voie des miracles. Qu'importe ! répondons-nous. Ils usèrent de la vertu des prodiges, parce que c'était la seule force qui fût à leur disposition. Peut-être que s'ils en avaient eu une autre, ils l'eussent employée également. Mais la diversité du moyen mis en œuvre ne change pas la nature de l'effet, qui, dans le cas dont nous parlons, a été la punition de ceux qui faisaient obstacle à la prédication de l'Évangile.

169. On a parlé aussi des fidèles des trois premiers siècles. Ils avaient, sans l'ombre d'un doute, le droit de repousser la force par la force, et de s'insurger contre la perversité et la cruauté brutale de leurs persécuteurs. Règler sa vie de manière à atteindre sa fin dernière est un droit suprême que nul autre droit ne saurait supprimer. Les premiers fidèles auraient pu, il est vrai, défendre ce droit par la force, non seulement en toute justice, mais avec efficacité, puisque vers la fin du second siècle, ils étaient presque devenus la majorité dans l'empire. Ils ne l'ont pas voulu, et cela pour le même motif que nous avons indiqué plus haut : le caractère surnaturel de l'Église devait parmi tous les autres arguments qui l'établissaient, ressortir encore de ce fait : que le christianisme avait conquis le monde non seulement sans aucune ressource humaine, mais en dépit du despotisme le plus odieux et le plus sanguinaire. Les premiers fidèles opposèrent la mansuétude à la cruauté, la patience aux tourments. Mais, ce fut là un héroïsme de

fide. Saulus autem, qui et Paulus, repletus Spiritu Sancto, intuens in eum dixit : O plene omni dolo et omni fallacia, fili diaboli, inimice omnis justitiæ ; non desinis subvertere vias Domini rectas ? Et nunc ecce manus Domini super te, et eris cæcus, non videns solem usque ad tempus. Et confestim cecidit super eum caligo et tenebræ. *Act. Apost.* XIII, 8-11.

vertu nécessaire à l'origine, et non pas une loi obligatoire pour les temps à venir. Cette époque exceptionnelle passée, il faut que toute chose prenne son cours naturel. Or, le cours naturel du droit, c'est qu'il puisse se défendre par la force. C'est là en effet la ligne de conduite suivie plus tard par la chrétienté. Jamais, elle n'a fait violence à qui que ce soit pour imposer la foi ; mais elle a protégé la liberté de la prédication évangélique, et défendu même par les armes, contre d'injustes outrages, les hérauts de la religion du Christ.

§ V

En qui réside l'autorité d'envoyer des missionnaires aux pays infidèles.

170. — La prédication évangélique a pour but de produire parmi les hommes la foi qui, dans l'ordre ordinaire des choses, vient par l'entendement, *fides ex auditu*. Mais la parole extérieure du prédicateur évangélique n'est pas la cause qui produit la foi, si elle n'est accompagnée de la vertu divine qui parle intérieurement au cœur des auditeurs, et les engage à croire ce qui leur est enseigné (1). De là, la nécessité de la *mission* divine. Il faut que Jésus-Christ, qui peut seul effectuer l'union dont nous parlons, celle de la parole intérieure de la grâce avec la parole extérieure du prédicateur, délègue ceux qui doivent annoncer l'Évangile. « Les enseignements de la foi, dit saint Thomas, dépassent la raison humaine, ils ne tombent donc pas sous la connaissance de l'homme, si ce n'est par le fait de la révélation divine. Mais les vérités de la foi sont révélées à quelques-uns immédiatement par Dieu, comme elles l'ont été aux apôtres et aux prophètes. A quelques

(1) Verbum exterius loquentis non est causa sufficiens fidei, nisi cor hominis attrahatur interius virtute Dei loquentis. *S. Thom.*, in Epist. S. Pauli ad Rom., c. x, lect. 2.

autres, elles sont proposées par Dieu qui envoie des prédicateurs de la foi, conformément à ce passage de l'épitre *aux Romains*, X, 15. Comment prêcheront-ils s'ils ne sont envoyés (1) ? »

Or, Dieu envoie les prédicateurs de la foi de deux manières : soit immédiatement, comme Jésus-Christ a délégué ses apôtres : *Ecce ego mitto vos;* soit par l'intermédiaire de celui que Jésus-Christ a laissé à sa place, pour continuer son œuvre ici-bas. Ce représentant du Christ est l'apôtre saint Pierre, auquel il a dit : *Pasce oves meas.* Pierre donc, toujours vivant dans la personne de ses successeurs, est celui auquel ont été confiés la charge et le droit, d'expédier partout au nom de Jésus-Christ les prédicateurs évangéliques.

Cette fonction et ce droit ont été, il est vrai, étendus par Jésus-Christ aux autres apôtres également. La nécessité de répandre promptement parmi les populations la bonne nouvelle de la rédemption divine, et de fonder l'Église partout l'exigeait ainsi. Mais, ce fut là un privilège personnel qui s'éteignit avec eux, un privilège qu'ils ne transmirent pas à leurs successeurs avec la dignité épiscopale. Pierre seul l'eut à perpétuité, parce que Pierre seul était établi vicaire de Jésus-Christ par rapport à l'Église destinée à durer toujours. De là vient que le siège de Rome a porté dès l'origine la dénomination de siège apostolique, parce qu'en lui seul est demeuré l'apostolat, comme tel, c'est-à-dire la mission de propager l'Évangile par le monde entier. Cette mission est essentiellement connexe avec l'autorité Papale ; elle appartient au Pape comme Pape, c'est-à-dire comme Père et Recteur de l'Église universelle qui doit embrasser tout l'univers. Il

(1) Quæ sunt fidei excedunt rationem humanam, unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata apostolis et prophetis ; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei prædicatores, secundum illud ad Romanos, x, 15 : Quomodo prædicabunt nisi mittantur ? *Summ. th.*, 2a 2ae, q. 6, a. 1.

l'exerce, en expédiant des missionnaires à toutes les parties de la terre. C'est notamment dans ce but qu'a été créée cette admirable institution de *la Propagande*, qui emprunte précisément son nom au but qu'elle a de pourvoir, sous la direction du souverain Pontife, à la diffusion de l'Évangile, à l'éducation, à la formation, au ministère sacré de jeunes gens venus à Rome des pays les plus éloignés, pour retourner ensuite dans leurs patries respectives en qualité de prêtres de Jésus-Christ et de pasteurs des âmes. Cette institution est l'instrument principal dont le Pape se sert pour remplir la mission apostolique que Jésus-Christ lui a confiée.

171. — De là cette émotion profonde et universelle causée parmi les catholiques, émotion qui n'est pas éteinte, lorsque le Gouvernement italien, décréta, en dépit de toute justice, la conversion des propriétés foncières de la Propagande. On a vu, avec raison, dans cet acte odieux un attentat aux prérogatives mêmes de la Papauté. C'était l'audace révolutionnaire qui portait la main sur ce qui appartenait au Pape, comme Pape. Or, n'avait-elle pas été forcée de déclarer le souverain Pontife inviolable précisément comme tel? Une injure des plus graves avait déjà été faite au droit apostolique du chef de l'Église par l'abolition des Ordres religieux, du sein desquels il tirait, en grande partie, les missionnaires à expédier parmi les hérétiques et les infidèles. Mais l'attentat contre la *Propagande* a été plus direct et plus sanglant, à raison du caractère spécifique de cette institution. Il a été démontré une fois de plus, et d'une façon éclatante, que la situation du pape est intolérable, à cause de l'occupation de Rome et de la perte de son pouvoir temporel.

ARTICLE II

Du droit constitutif de l'Église.

172. — A la suite du droit territorial, dont nous venons de parler, se présente le droit constitutif, c'est-à-dire le droit de se constituer et de s'organiser pour marcher à la réalisation de sa fin spéciale. Ce droit peut être pris dans un double sens : il peut être *primaire* ou *secondaire*. Le droit constitutif primaire est celui de déterminer l'organisme même d'une société (de l'Église dans notre cas), la forme de son gouvernement, les parties principales, intégrantes du corps social. Le droit constitutif secondaire est celui de réaliser, de développer simplement ce que le droit primaire a établi par rapport à la formation des organes secondaires, et à l'organisation des pouvoirs reçus. Nous avons à examiner dans lequel de ces deux sens l'Église possède le pouvoir constitutif, et de quelle manière elle peut en user.

§ Ier

L'Église n'a pas, ni ne peut avoir le droit constitutif primaire.

173. — Ce droit, au sein d'une société, n'appartient qu'à celui qui l'a fondée. Celui-là seul qui donne l'être, fixe aussi les déterminations de l'être. Or, l'Église ne s'est pas fondée elle-même, elle est la création de Jésus-Christ. Les fidèles qui la composent ne font autre chose que d'entrer dans son sein pour obéir à l'appel du divin Maître. « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis (1). » Cette parole que le Christ adressa à ses apô-

(1) Non vos me elegistis, sed ego elegi vos. *Joann.* xv, 16.

tres, il peut la répéter à chacun de ceux qui ont reçu le baptême. L'Église étant une société d'ordre surnaturel, ne peut recevoir de l'homme sa constitution propre. Elle est un édifice élevé par Jésus-Christ, le Dieu fait homme. Tu es Pierre, et sur cette pierre *je bâtirai* mon Église. Jésus-Christ *seul* a donc eu le droit de fixer le but à atteindre par l'Église, de tracer le plan de celle-ci, d'en poser les fondements, de déterminer ses différentes parties et les moyens à employer.

174. — Il est vrai que le droit primaire passe d'ordinaire des mains du fondateur à celles de la société qu'il a fondée. Mais, il en est ainsi, parce que la mort ou quelque autre accident a fait disparaître le fondateur et que, dans ce cas, la société elle-même ou celui qui la gouverne lui succède. Or, nul ne succède, dans l'Église, à Jésus-Christ. Il en est le Prêtre éternel et le Roi éternel (1). Le Pape n'est pas le successeur de Jésus-Christ (le dire serait un blasphème), mais son vicaire et son délégué. Il succède à Pierre. Le Christ n'a pas donné d'autre pouvoir à Pierre que celui de paître ses brebis, c'est-à-dire de gouverner l'Église fondée par lui : *Pasce oves meas*. Le Christ ayant dû d'une part soustraire à l'Église sa présence corporelle, et d'autre part l'Église ayant besoin, en sa qualité de société composée d'hommes, d'un chef visible, son divin fondateur le lui a donné dans la personne de Pierre et de ses successeurs. Mais, il ne s'est pas séparé d'elle pour cela. Il continue au contraire à être avec elle d'une façon invisible, et il le sera jusqu'à la fin des siècles. Aussi est-ce avec infiniment de raison que le concile de Trente appelle Jésus-Christ non seulement le fondateur suprême de l'Église, mais son législateur et son gouverneur (2).

(1) Hic autem eo quod maneat in æternum, sempiternum habet sacerdotium. *Hebr.* VII, 24. — Regnabit in domo Jacob in æternum, et regni ejus non erit finis. *Luc.* I, 32, 33.

(2) Supremus Ecclesiæ conditor, legislator, gubernator. *Conc. Trid.*, sess. VI, cap. 21.

175. — L'autorité suprême elle-même dans l'Église n'a aucun pouvoir sur la constitution fondamentale de celle-ci. Cette constitution a été irrévocablement fixée par Jésus-Christ au point de vue de son but, de ses moyens d'action, de son organisme, de la distribution et de la coordination des pouvoirs. Le but que Jésus-Christ lui a imposé, est le culte de Dieu et la sanctification des âmes, pour que celles-ci arrivent au salut éternel. Les moyens propres à réaliser cette sanctification, sont les sacrements et la vie vertueuse. L'organisme de l'Église se compose des laïques fidèles et du clergé hiérarchiquement ordonné. Les pouvoirs sont ceux de l'ordre et de la juridiction, que nous avons décrits au chapitre précédent. Tous ces points ont été établis par Jésus-Christ. Ni le Pape, ni le Concile, ni la réunion de tous les fidèles ne peuvent y apporter de modification d'aucune sorte. On ne pourrait donner à l'Église un autre but, tel que celui de la faire servir à des projets politiques comme l'auraient voulu les libéraux de 1848. Le nombre des sacrements ne pourrait être ni augmenté, ni diminué, comme l'ont fait les hérétiques, en ne conservant que le baptême seul. L'organisme ne pourrait être changé : on ne pourrait, par exemple, supprimer l'épiscopat, établir l'égalité entre les Evêques et les prêtres ; entre le clergé et les laïques, comme l'ont fait certaines sectes en Amérique. Les pouvoirs ne pourraient s'aliéner ni être transférés à un autre sujet. On ne pourrait, par exemple, transférer la suprématie du Pape au Concile, ni admettre les laïques à faire partie du gouvernement de l'Église, comme le voudraient les révolutionnaires modernes. Quand on dit que le Pape a la plénitude du pouvoir, ce n'est pas par rapport à l'autorité de Jésus-Christ que cette expression doit s'entendre, comme si le Pape pouvait dans l'Église tout ce que pouvait Jésus-Christ. Le Pape ne peut assurément pas, par exemple, remettre les péchés hors du sacrement de la pénitence, ni accorder à de simples prêtres la faculté d'ordonner d'autres prêtres.

Cette proposition vise l'autorité que Jésus-Christ a conférée à l'Église, dans ce sens : que l'Église n'a aucun pouvoir qui ne se résume comme en son chef entre les mains du souverain Pontife. Mais cette puissance pontificale, quelle que soit sa plénitude, ne sort pas du pouvoir de l'ordre, pour ce qui concerne la formation et l'administration des sacrements, ni du pouvoir de juridiction pour ce qui concerne le gouvernement des fidèles par la voie de lois et de jugements.

176. — Il est aisé de comprendre, d'après cela, pourquoi le Pape met tant de fermeté et de constance à refuser toute concession qui touche de quelque façon que ce soit à l'organisme de l'Église, pourquoi il s'oppose de toutes ses forces, en cette matière, aux attentats du pouvoir séculier. Cette attitude n'est pas obstination de sa part, ni ambition ; elle est dictée par une obligation des plus graves, dont il ne peut se dégager, et contre laquelle il ne peut rien entreprendre, sans dénaturer l'œuvre divine et s'arroger un pouvoir que Jésus-Christ ne lui a pas accordé. C'est là ce que devraient comprendre les politiques, quand ils s'entêtent à maintenir des lois attentatoires à l'organisation de l'Église, quand ils s'irritent contre le Pape, parce que celui-ci résiste à leurs prétentions.

Les révolutionnaires, pour obtenir des modifications substantielles au sein de l'Église, prétextent la situation du monde qui est profondément changée, et les exigences nouvelles d'une civilisation plus avancée. Mais Jésus-Christ, qui est la sagesse incréée, connaissait bien les exigences que le temps amènerait. Si donc il a fondé l'Église telle qu'elle est, s'il n'a donné à personne la faculté de la changer, c'est qu'il a jugé que telle qu'elle est, elle convient à tous les temps et à toutes les transformations de la civilisation. Du reste, comme nous le verrons par après, l'Église admet le progrès, en tout ce qui est juste et possible.

§ II

L'Église possède en propre le droit constitutif secondaire.

177. — On entre dans l'Église par le baptême. Les Actes des Apôtres rapportent qu'à la suite du discours de l'apôtre saint Pierre, prononcé le jour de la Pentecôte, devant une grande foule de peuple, trois mille personnes environ qui avaient adhéré à sa parole furent baptisées, et *ajoutées* (1). Que veut dire ce dernier mot? Il signifie qu'elles furent réunies au petit nombre des fidèles sortis du Cénacle en même temps que les apôtres (2), en d'autres termes, qu'elles devinrent membres de l'Église déjà établie par Jésus-Christ. Le récit sacré nous apprend, en effet, qu'elles étaient persévérantes à écouter les enseignements des apôtres, à prier et à participer en commun aux divins mystères (3).

Les croyants, par le fait de leur entrée dans l'Église, deviennent les sujets de celle-ci. Quelle que soit leur condition, qu'ils soient nobles ou plébéiens, simples citoyens ou souverains, ignorants ou savants, ils sont sujets de l'Église absolument au même titre. L'Église a le droit et le devoir de les gouverner, de les conduire comme les brebis du Christ, de cultiver leurs âmes et de les guider par les sentiers du salut éternel. Il s'ensuit, avec toute évidence, qu'elle a le droit de se constituer et de s'organiser de telle sorte qu'elle soit en mesure de remplir avec aisance et efficacité cette fonction si importante.

178. — L'Église est une religion sous forme de société.

(1) Qui receperunt sermonem ejus, baptizati sunt; et appositæ sunt in die illa animæ circiter tria millia. *Act. Apost.* II, 41.

(2) Ils n'étaient pas plus de cent vingt. *Erat autem turba hominum simul fere centum viginti. Ibid.* I, 15.

(3) Erant perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus. *Ibid.* II, 42.

Comme religion, elle a la charge d'organiser, parmi les fidèles, le culte divin, tant intérieur qu'extérieur. « La religion, dit saint Thomas, rend à Dieu le service qui lui est dû, notamment en ce qui concerne son culte, par les sacrifices, les oblations et choses semblables (1). » Sous ce rapport, l'Église prescrit l'ordre à tenir, les rites à suivre dans la célébration des saints mystères, surtout au saint sacrifice de la Messe. Elle a donc le droit d'élever des temples, pour la celébration des divins mystères et la prédication de la parole évangélique. Elle a le droit de fixer la liturgie, et d'établir des jours de fête et des solennités religieuses, en un mot tout ce qui se rapporte aux hommages à rendre à Dieu. L'Église doit sanctifier les âmes. Elle a donc le droit de les administrer ; d'ordonner, à cet effet, des ministres, et de prescrire les cérémonies à suivre dans cette administration. L'usage des sacrements constitue la partie principale de la religion, parce que les âmes, en se sanctifiant, s'unissent à Dieu par un lien nouveau ; or c'est à cette union réitérée que la religion emprunte, à proprement parler, son nom. « La religion, dit saint Augustin, nous relie au Dieu unique et tout-puissant (2). »

179. — Comme société, l'Église a le droit d'établir sa hiérarchie pour le gouvernement des fidèles qui doivent recevoir de sa part une direction, tant pour la pureté de la croyance, que pour l'exacte observance de la loi divine. « Je t'ai laissé à Crète, écrivait saint Paul à Tite, pour que tu corriges ce qui est défectueux, et que tu établisses des prêtres dans les villes, comme je te l'ai prescrit (3). »

(1) Religio dicitur secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent specialiter ad cultum divinum in sacrificiis, oblationibus, et aliis hujusmodi. *Summ. th.*, 2. 2æ, q. 81, a. 8.

(2) Religat nos religio uni omnipotenti Deo. *S. Aug.*, de Vera religione.

(3) Hujus rei gratia reliqui te Cretæ, ut quæ desunt corrigas, et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi. *Ad Titum*, 1, 5.

Il importe de peser avec attention les paroles que Jésus-Christ adressa à ses apôtres quand il les chargea d'aller convertir le monde : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé (1). La prédication évangélique inaugure l'action des apôtres. L'accueil qui lui est fait dispose au baptême. Le baptême est un bain qui purifie l'âme en vertu de la parole de vie qui l'a consacré (2). Après avoir repris une vie nouvelle devant Dieu, par le baptême, le fidèle doit accueillir l'enseignement de l'Église, et se faire diriger par elle au point de vue de l'observance de la loi chrétienne. Jésus-Christ n'a pas dit : leur apprenant à observer tout ce que je *leur* ai commandé ou tout ce que je *leur* commanderai, mais bien tout ce que je *vous* ai commandé. Il a voulu clairement indiquer par là, qu'il avait confié le dépôt de sa loi aux apôtres, et dans leurs personnes à leurs successeurs, ce qui veut dire que l'Église enseignante a reçu ce dépôt, et que c'est d'elle que les fidèles doivent recevoir l'enseignement. L'Église enseignante est donc chargée d'enseigner la loi divine aux nations baptisées, de l'interpréter, de l'appliquer aux diverses circonstances de la vie humaine tant publique que privée. De là la prérogative de l'infaillibilité dont elle est dotée pour que l'intelligence des fidèles soit à l'abri de l'erreur ; de là la prérogative de la sainteté pour que la volonté des fidèles échappe à la prévarication. « Je ne croirais pas à l'Évangile, pour ma part, si l'autorité de l'Église catholique ne me saisissait pas, » disait saint Augustin (3), tant il était fermement convaincu que c'est de l'Église que l'enseignement doit venir aux fidèles. Quelle n'est donc pas

(1) Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ; docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis. *Matth.* XXVIII, 19.

(2) Mundans lavacro aquæ, in verbo vitæ. *Ephes.* V, 23.

(3) Ego Evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ teneret auctoritas. *Aug.*, Contra Epistolam Fundamenti.

la folie de ces hommes politiques qui prétendent que les enseignements de l'Église ne doivent parvenir aux fidèles, que sous leur approbation ? Nous avons assisté, de notre temps, au spectacle bouffon de gouvernements civilisés interdisant aux évêques la promulgation du *Syllabus !* Tristes histrions ! Est-ce à eux que le Christ a dit : *Docete omnes gentes ?*

§ III

L'Église a le droit d'établir des ordres religieux.

180. — Les ordres religieux sont ainsi appelés, parce qu'ils représentent une façon plus spéciale de se lier à Jésus-Christ. L'homme, par son baptême, se lie à Jésus-Christ, en s'obligeant à professer sa foi, à renoncer à Satan et à ses pompes. Par la profession religieuse, l'homme se lie de nouveau à Jésus-Christ par un lien plus étroit. Il s'oblige à le suivre plus parfaitement, en renonçant au monde et à ses attraits, par les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance (1). Il s'ensuit que, par la profession religieuse, l'homme fait à Dieu, non pas le sacrifice, mais l'holocauste de soi-même, puisqu'il lui offre tout ce qu'il est et tout ce qu'il possède (2).

181. — Quand il s'agit des ordres religieux, on peut

(1) Sicut in baptismo homo per fidei religionem, Deo ligatus, peccato moritur; ita per votum religionis non solum peccato sed sæculo moritur, ut soli Deo vivat. *S. Thom.*, Contra impugnantes Dei cultum et religionem, opusc. I, cap. 1.

(2) Cum quis suum aliquid Deo vovet, et aliquid non vovet, sacrificium est. Cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est. *S. Greg. Mag.*, hom. 8, in Ezechielem. Perfecta religio triplici voto consecratur : scilicet voto castitatis, per quod abrenuntiatur conjugio (*c'est l'offrande de son corps*) ; voto paupertatis per quod abrenuntiatur divitiis (*tous les autres biens extérieurs y sont virtuellement compris*) ; voto obedientiæ, per quod abrenuntiatur propriæ voluntati (*qui renferme toute l'activité libre de l'esprit*). *S. Thom.*, loc. cit.

considérer deux choses : l'observance des conseils évangéliques, et l'organisation sociale. La première est d'institution divine, parce qu'elle est un des deux genres de vie proposés par Jésus-Christ aux fidèles. Lorsque nous avons parlé de l'organisme de l'Église, nous avons vu que les fidèles baptisés peuvent se disposer de deux manières à atteindre le salut éternel : par la voie des préceptes, et celle là est commune à tous, et par l'addition des conseils évangéliques. Cette voie ne s'ouvre que devant ceux-là seulement qui veulent arriver à la *perfection* de la charité envers Dieu. C'est ce qui résulte avec évidence de ces paroles de Jésus-Christ: « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements ; si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et viens, suis moi (1) ».

Le second point, qui est l'organisation sociale, est d'institution ecclésiastique. Jésus-Christ n'a pas déterminé la forme sous laquelle les conseils devraient être observés ; il a laissé à l'Eglise le soin de la fixer. Celle-ci a créé, à cet effet, les ordres religieux, au sein desquels ces conseils seraient professés avec la stabilité des vœux solennels dans la vie commune, sous la direction de pères spirituels. Le droit d'instituer des ordres pareils est de l'essence même de l'Église, par la raison qu'il fait partie de son pouvoir organisateur de la vie chrétienne. C'est là une fonction complètement spirituelle ; le Gouvernement civil ne peut prétendre s'y ingérer en rien ; ce serait mettre la faulx dans la moisson d'autrui (2). Il peut bien moins encore

(1) Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, da pauperibus, et veni sequere me. *Matth.* XIX, 21.

(2) Le pauvre M. Minghetti (ne forçons pas notre talent) nous fait pitié lorsqu'à la page 123 et suiv. de son livre *l'Église et l'État,* il trace le tableau de l'étrange autorité qu'il attribue à l'État sur les ordres religieux. Ces gens-là nous vantent l'indépendance que le libéralisme restitue à l'Église, par sa fameuse formule : l'Église libre dans l'État libre. Nous avions plus fanatique encore en Belgique, dans le triste sectaire Laurent. Mais l'hypocrisie de ce personnage est moins répugnante que celle du ministre italien.

contrarier l'exercice de ce droit ou le limiter, sans offenser gravement l'autorité de l'Église. Il a seulement le devoir de le respecter.

182. — Un autre motif pour lequel le droit constitutif et régulateur des ordres religieux appartient exclusivement à l'Église, c'est que les ordres religieux, outre la profession des conseils évangéliques, sont encore établis pour réaliser une certaine fin qui appartient à l'amour de Dieu ou du prochain, dans la vie contemplative ou dans la vie active. Ils correspondent, sous ce rapport, à ce que sont dans la société civile, les différentes associations privées qui se forment pour le développement des lettres, de l'agriculture, de l'industrie, du commerce ou de tout intérêt naturel de la société humaine. D'autres ordres encore ont pour mission de servir d'instrument à l'Église, dans la culture des âmes, la défense et la propagation de la foi. Tels sont notamment les ordres des clercs réguliers. Ils sont dans l'ordre religieux ce que sont les armées permanentes dans l'ordre politique. Or, de même qu'il appartient à l'État de communiquer la personnalité civile aux associations particulières qui surgissent dans son sein avec un but civil, d'enrôler des troupes, et de les organiser pour la défense de l'ordre à l'intérieur et à l'extérieur; de même aussi il appartient à l'Église de créer et d'organiser les associations religieuses que nous venons de décrire. De même encore que l'Église commettrait une violation du droit en s'opposant à la formation des premières, l'État à son tour foule le droit aux pieds, quand il entrave la formation des secondes.

183. — Et qu'on ne vienne pas nous alléguer le prétexte que l'État a le droit de voir si tel ou tel ordre religieux est utile ou non, s'il correspond aux besoins sociaux de la civilisation moderne. Il serait aisé de répondre que cette objection est basée sur une fausse hypothèse, à savoir, que les ordres religieux ont pour but l'utilité de l'État, et le développement de la culture civile. Non ! les ordres

religieux ont pour but l'utilité de l'Église et le développement de la religion. Or, l'Église seule est juge en cette matière, l'État n'a rien à y voir. Il est vrai que les ordres religieux, par là même qu'ils contribuent au bien être de l'Église et au développement de la religion, tournent à l'avantage de l'État également. Ne travaillent-ils pas à moraliser les populations, n'exercent-ils pas la charité avec un zèle et une abnégation que le laïcisme n'a jamais atteints, ne répandent-ils pas l'éducation et l'instruction dans toutes les classes de la Société? Ce sont là des bienfaits que l'État devrait récompenser, en favorisant, en honorant les ordres religieux, au lieu de les haïr et de les persécuter. Mais, ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question. Tenons-nous en au point de vue juridique. C'est sous ce rapport que nous disons : vu la fin qui spécifie toute association quelconque, les ordres religieux ont un caractère spirituel, et par conséquent ils ne sont soumis qu'à l'autorité et au jugement de l'Église seule. Ils constituent des sociétés secondaires et particulières issues au sein de cette grande société universelle et suprême. Leur but est connexe avec son but ; ils sont à la fois des parties d'un tout, des moyens et des instruments. C'est donc l'autorité de l'Église seule qui doit leur donner l'existence, des lois et une direction ; elle seule est compétente pour juger s'ils conviennent ou ne conviennent pas.

184. — On nous dira peut-être : même en admettant ces principes, il n'en est pas moins vrai que l'État peut intervenir, au cas où ces ordres religieux pourraient lui être nuisibles. Nierez-vous qu'une société qui a le droit d'exister et de veiller à sa conservation, a aussi celui de repousser ce qui lui est nuisible ?

Cette réplique repose tout entière sur une hypothèse non seulement fausse, mais tout à fait contradictoire. Elle suppose, en effet, qu'il puisse exister un ordre religieux qui soit, en même temps, *approuvé* par l'Église, et nuisible au sein de l'État. Or, ces deux idées unies ensemble,

se combattent l'une l'autre, et s'excluent mutuellement. L'Église ne peut faillir dans l'approbation qu'elle accorde aux ordres religieux. Grâce à l'assistance divine, elle ne peut tomber dans une erreur pernicieuse. Or, elle y tomberait, sans contredit, si elle proposait aux fidèles, comme une règle de vie parfaite, un institut qui contiendrait soit un élément immoral, soit une injustice. Si donc elle approuve un ordre religieux, il est impossible que cet ordre ne soit en lui-même vertueux et saint. S'il est vertueux et saint, il ne saurait être nuisible au bien de la société civile, à moins qu'on ne veuille supposer celle-ci composée d'épicuriens et d'athées. La société civile a, sans contredit, le droit de repousser de son sein ce qui lui est nuisible ; mais pour savoir qu'un ordre religieux n'a pas ce caractère, il n'est pas besoin qu'elle entreprenne l'examen de ses constitutions, en entrant dans une question qui n'est pas de sa compétence. Il lui suffit de savoir que cet ordre religieux est approuvé par l'Église. Par cela seul, elle a l'assurance non seulement qu'il ne lui crée aucun préjudice, mais que, par une voie indirecte, il lui sera d'un grand avantage, même au point de vue politique.

Introduire dans le raisonnement une hypothèse contradictoire, c'est avoir recours à un sophisme qui peut tromper les gens à idées étroites dont il y a toujours malheureusement abondance. Elle conduit à des conséquences contradictoires, puisque toute déduction doit être conforme à la qualité des prémisses. Or, n'est-ce pas à un misérable sophisme pareil, que les adversaires des droits de l'Église ont souvent recours, tantôt par ignorance de la logique, mais plus souvent pour obéir à leurs haines, à leurs desseins pervers?

Le seul cas, dans lequel un ordre religieux pourrait être nuisible à l'État, ce serait celui où il aurait dégénéré de son institut et ne répondrait plus à l'approbation de l'Église. Mais un tel état de choses ne confèrerait pas à l'État le droit d'agir de sa propre autorité en mettant la

main sur un objet sacré, ce qui est toujours illicite. Mais il aurait le droit d'employer un remède clair, simple et facile, celui du recours à l'Église, qui, après avoir examiné la cause, appliquerait les mesures qui répondraient le mieux à la gravité du besoin.

§ IV

Le droit constitutif de l'Église renferme le développement progressif de l'Église elle-même.

185. — Toute vie ici-bas se développe et progresse. Cet axiome se vérifie non seulement pour la vie individuelle, mais encore pour la vie sociale. Que l'on compare la civilisation antique, celle d'Homère et d'Hérodote, par exemple, avec la civilisation de notre époque, et l'on verra quelle route immense le genre humain a parcourue.

L'Église, quoique d'origine divine, prend un corps et une personnalité parmi les hommes ; elle suit, pour autant que la chose est compatible avec sa nature permanente, les conditions de la vie humaine, des vicissitudes humaines. Elle est progressive, comme est progressif tout ce qui appartient à l'homme. Aussi, Jésus-Christ l'a-t-il comparée tantôt à un petit bercail destiné à devenir un royaume (1) ; et tantôt au grain de senevé qui en se développant devient un arbre assez étendu pour servir d'abri aux oiseaux du ciel (2).

186. — Mais, il est à remarquer que le progrès de l'Église n'est pas le progrès menteur du rationalisme moderne, qui le fait consister tout entier dans le changement ; il est le progrès réel ou le perfectionnement. L'Église

(1) Nolite timere pusillus grex ; quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum. *Luc.* XII, 32.

(2) Sicut granum sinapis... cum seminatum fuerit, ascendit et fit majus omnibus oleribus, et facit ramos magnos, ita ut possint sub umbra illius aves cœli habitare *Marc.* IV, 30, 31, 32.

ne change pas, elle se développe. Elle applique aux conditions variables du monde, les principes immuables de l'Évangile. Saint Vincent de Lérins, dans son célèbre *commonitoire*, après avoir démontré l'inébranlable fermeté de l'Église à garder ce qui est ancien et à repousser les nouveautés, se pose à lui-même cette objection : « *Mais dans l'Église n'y aura-t-il donc pas de progrès?* Tout au contraire, répond-il. Non seulement le progrès existe chez elle, mais il est considérable. Ce serait être à la fois ennemi des hommes et odieux à Dieu que de vouloir l'empêcher. Toutefois le progrès dans l'Église doit être tel qu'il soit un perfectionnement de la foi et non pas un changement. Le perfectionnement exige que la chose s'améliore, tout en restant la même ; le changement, qu'elle se transforme en une autre. Il faut donc qu'elle s'accroisse et qu'elle subisse de grandes et profondes améliorations, aussi bien chez chacun des fidèles en particulier que chez tous, que chez l'Église entière, selon la progression des siècles et des âges. L'intelligence, la science, l'application pratique doivent se développer en elle, tandis que sa nature, c'est-à-dire sa doctrine dogmatique, sa façon d'interpréter et ses conclusions scientifiques, demeure invariablement la même. Le savant théologien éclaire cette théorie par l'exemple du corps humain. Bien qu'avec la marche des années, ses propriétés et ses forces se développent sans cesse, il n'en demeure pas moins toujours le même. Il y a une grande différence entre la fleur de l'enfance et la maturité de la vieillesse ; mais ceux là qui ont été des adolescents deviennent des vieillards ; la condition, la manière d'être de l'homme sont changées, mais la personnalité et la nature demeurent identiquement les mêmes.

Les membres des enfants à la mamelle sont faibles et grêles, ceux des jeunes gens sont développés, et pourtant ce sont les mêmes. Les jointures du corps des enfants sont en même nombre que celles du corps des adultes. Si une chose se produit dans un âge plus avancée, elle était pré-

cédemment en germe; de sorte que rien ne se manifeste chez les vieillards qui ne fût à l'état latent chez les enfants. Or, c'est là, sans contredit, la règle droite et légitime de tout progrès; c'est l'ordre magnifique et constant d'après lequel tout progrès doit s'accomplir, à savoir, que les parties et les formes que la sagesse du Créateur avait déjà ébauchées chez les enfants, se développent pleinement à l'âge de la maturité. Que si l'espèce humaine venait à se transformer de telle sorte qu'elle n'aurait plus sa nature, si un membre venait à s'ajouter au corps humain, ou si un autre venait à disparaître, le corps périrait ou il deviendrait monstrueux et se trouverait affaibli. C'est là la règle, ce sont les lois du progrès que la religion chrétienne doit suivre. Elle doit, avec le cours des années, s'asseoir plus solidement, s'étendre avec le temps, s'élever avec l'âge, tout en demeurant étrangère à la corruption, immaculée, achevée et parfaite dans toutes ses parties, qui sont comme ses membres et ses sens, sans admettre ni modification, ni déchéance de ses propriétés, ni variabilité dans ses définitions (1) ».

Nous avons voulu rapporter en entier ce long passage, parce qu'il nous semble impossible de fixer avec plus de justesse, l'idée réelle du progrès, ni se montrer d'une façon plus saisissante la ligne de conduite suivie par l'Église, en cette matière. Tout être progressif, pour avoir ce caractère, doit avoir une partie changeante, et une partie immuable. Celle-ci ne saurait changer. S'il en était autrement, ce ne serait plus identiquement le même être qui aurait progressé, mais un être qui aurait cessé d'exister et auquel se serait substitué un être nouveau. La partie changeante, au contraire, est sujette à des modifications successives, mais qui revêtent le caractère d'un perfectionnement continu. Si elle aussi demeurait toujours la même, l'être ne serait pas progressif, mais stationnaire.

(1) *Vincentii Lirinensis*, Monitorium primum, n. XXXII.

187. — Cette union de l'élément changeant et de l'élément immuable se vérifie d'une façon merveilleuse au sein de l'Église. Nous en avons des exemples sans nombre, dans le développement du culte divin, dans l'établissement organique de la hiérarchie, dans la fixation des règlements disciplinaires. L'Église admet même le progrès en matière de proposition des dogmes. Tout en maintenant intacte la vérité révélée, elle en élucide le sens, elle en déduit les conséquences, elle en fait des applications pratiques. Ainsi, par exemple, tout en maintenant intact le dogme révélé que Jésus-Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme, elle définit contre Nestorius que la personnalité de Jésus-Christ est unique, contre Eutychès qu'il y a deux natures en lui, et conséquemment contre les Monothélites qu'il y a en lui deux volontés, la volonté humaine et la volonté divine. Ainsi encore (pour citer un exemple qui touche aux questions controversées à notre époque) : de cette vérité révélée par le Fils de Dieu que son Église est indépendante du siècle, elle déduit la nécessité de la principauté civile du pape, à l'effet de garantir cette indépendance, par des moyens humains, dans les conditions actuelles du monde. La nécessité du pouvoir temporel des papes, à l'époque actuelle, n'est certes pas un dogme, mais elle est une application pratique d'un dogme. Les adversaires de l'Église ne comprennent rien ou font semblant de ne rien comprendre à cette alliance chez elle de l'immuable et du changeant, qui est pourtant la condition du véritable progrès. Aussi lui adressent-ils des reproches contradictoires. Tantôt ils l'accusent d'immobilité, à cause de sa fermeté à maintenir la substance du vrai et du juste, et tantôt ils lui reprochent d'avoir changé de nature, à cause de ses variations dans les accidents changeants. La vérité est qu'ils voudraient voir tout l'opposé, c'est-à-dire qu'elle changeât de nature et demeurât immuable dans les détails accidentels. Mais l'Église de Dieu pénétrant leurs desseins impies, et ne se souciant pas de leurs

imputations perfides, continue à suivre, sous la conduite de Dieu, sa route lumineuse et pleine de sagesse. Elle maintient invariable l'élément immuable, et perfectionne de jour en jour l'élément variable seul.

ARTICLE III

Du droit de l'Église de choisir ses Ministres

188. — Il va de soi que l'Église a le droit de choisir ses ministres. Ce droit a une connexion intime avec l'idée de société. Aucune société ne saurait se conserver sans lui, ni travailler à atteindre la fin qui lui est propre. Ce droit, par là même qu'il est de l'essence de la société, a pour auteur celui qui l'a fondée. *Qui dat esse, dat consequentia ad esse.* Qui donne l'être, donne aussi les conséquences de l'être. Or, l'Église est une société réelle, elle a Jésus-Christ pour fondateur. Elle a donc non seulement le droit de choisir ses ministres, mais cette prérogative elle la possède *de droit divin.* Aucune discussion n'est possible sur ce point. La seule question qui puisse se présenter en cette matière, c'est de fixer, parmi tous les sujets qui composent l'Église, celui qui est dépositaire de ce droit. On peut aussi discuter le mode légitime ou même opportun de l'exercer. Cette question, à laquelle l'autorité de l'Église a déjà donné une solution définitive, certains esprits turbulents, faisant revivre des erreurs ensevelies depuis longtemps, cherchent à l'embrouiller derechef. Nous la traiterons ici sommairement, et à un point de vue général. S'il en est parmi nos lecteurs qui désireraient de plus amples éclaircissements, ils pourraient consulter l'excellent livre écrit sur cette matière par le P. Vincent Steccanella, sous le titre : *Des élections populaires dans l'Église.* Discussion historique, canonique, pratique.

§ Ier

Le droit de choisir les Évêques appartient au Pape; celui de choisir les Curés appartient aux Évêques.

189. — La forme du Gouvernement dans l'Église est, comme nous l'avons démontré en son lieu, la monarchie pure et simple. Le pouvoir gouvernemental universel et complet s'étendant sur toute la société des fidèles est aux mains du Pape. C'est donc à lui et à nul autre qu'appartient le droit de choisir et d'envoyer en divers lieux ceux qui, d'après la décision divine, doivent, sous sa dépendance, prendre part au Gouvernement de l'Église. C'est, sans contredit, au monarque qu'il appartient de choisir et d'envoyer dans les différentes provinces de l'État les gouverneurs ou les préfets chargés de les administrer. S'il en était autrement, c'est-à-dire si le chef de l'État n'était pas en droit d'exercer à lui seul ce pouvoir ; s'il était, au contraire, obligé de s'en tenir aux suffrages d'autrui, son autorité serait par là même limitée ; il ne serait pas un monarque absolu, mais constitutionnel.

Le Pape seul est, en vertu de l'institution de Jésus-Christ, le supérieur et le chef de quiconque entre dans l'Église, par son baptême. Lui seul est le Pasteur de tout le bercail de Jésus-Christ; c'est à lui seul que le divin Maître a dit, en la personne de Pierre : *Pasce oves meas.* Comment donc se pourrait-il faire, si ce n'est de par la volonté du Pape, qu'une portion donnée du bercail susdit soit soumise à l'obédience de tel ou de tel autre pasteur déterminé ? Le chef seul de la communauté entière, qui a droit à l'obéissance de chacun des membres de celle-ci, peut faire que quelques-uns d'entre eux deviennent les sujets d'un supérieur qui auparavant n'avait sur eux aucune juridiction. Or, aucun Évêque particulier n'a, par

lui-même, aucun titre pour se trouver à la tête du gouvernement de telle ou de telle partie de la communauté chrétienne. Le Pape seul, à qui cette communauté est intégralement soumise, peut en assujettir les différentes parties à des personnes qu'il choisit et qu'il destine à les gouverner.

190. — Votre raisonnement, pourra-t-on nous dire, démontre avec évidence que la juridiction sur telle ou telle autre partie de la communauté chrétienne doit être communiquée par le Pape ; mais il ne prouve pas que la personne à laquelle cette juridiction sera communiquée doit être pareillement désignée par le Pape. La désignation ou l'élection de la personne pourrait se faire par d'autres ; le Pape de son côté, pourrait ensuite confirmer l'élection et communiquer à l'élu la juridiction ou le pouvoir de gouverner.

Nous le demandons, une organisation pareille serait-elle, dans la pensée de ceux qui la proposent, l'effet d'une concession ou du consentement du Pape lui-même, ou bien serait-elle indépendante de lui ? Si on la faisait indépendante de lui, elle constituerait évidemment une limitation de l'autorité pontificale, et par suite, elle devrait provenir d'un ordre de Jésus-Christ de qui seul dépend la constitution de l'Église.

Or, pour notre part, nous ne trouvons aucune trace de cette combinaison dans l'Église ; nous y trouvons même tout le contraire, à savoir, que Jésus-Christ a conféré à saint Pierre, le pouvoir de gouverner l'Église, sans condition restrictive d'aucune sorte. Il s'ensuit qu'en vertu de l'institution de Jésus-Christ le Pape possède, par rapport à l'Église, toute l'autorité d'un vrai monarque ; or, comme nous l'avons vu précédemment, c'est au monarque qu'appartient le droit de choisir ceux à qui il confie le gouvernement des provinces.

Si l'organisation dont on parle est présentée comme ayant sa source dans une concession ou un consentement du Pape lui-même, elle serait sans contredit admissible, au cas où le bien de l'Église conseillerait d'y avoir recours,

sous les restrictions toutefois qu'il plairait au Pape d'y apporter, et par une faveur librement révocable. Mais, qui ne voit que cette concession ne dérange en rien notre thèse? Qu'y aurait-il, en effet, dans ce cas ? Une délégation faite par le Pape de son droit personnel, au point de vue du simple exercice de ce droit. Dans cet état de choses, le Pape en somme choisirait, quoique par l'intermédiaire d'une personne ou d'une assemblée de personnes déterminées par lui : *Qui facit per alium, est perinde ac si faciat per se ipsum*, dit la règle soixante et onzième du droit. Le Pape, par là même qu'il a le droit de choisir les Évêques, a aussi celui de fixer une forme donnée pour leur élection. Mais, cette forme, par là même qu'elle dépend de la volonté du Pape n'est pas *de droit divin* ; elle est *de droit ecclésiastique*. C'est le Pape qui l'établit, attendu que : *Potest quis per alium, quod potest facere per se ipsum*, selon la règle soixante-huitième du droit. Mais, comme c'est le Pape qui l'a établie, le Pape peut la modifier, dans la suite, et même l'abolir selon qu'il le juge plus avantageux pour l'Église. Il ne pourrait cependant pas l'établir d'une façon irrévocable, parce que ce serait aliéner le droit lui-même de choisir ; or, le Pape ne peut aliéner ou amoindrir aucun de ses droits, parce qu'il n'en est pas le maître mais le dépositaire. Chaque Pape les reçoit intégralement dans la mesure qu'ils ont été conférés par Jésus-Christ à saint Pierre, et chaque Pape doit les transmettre inttacs à son successeur.

191. — Ce que nous disons du Pape par rapport aux Évêques, doit s'entendre aussi, proportion gardée, des Évêques par rapport aux Curés. De même que le Pape est le Prince de l'Église universelle, de même aussi l'Évêque est le Prince de son Église particulière. Dans l'exercice de sa juridiction, il ne dépend que du Pape seul. C'est donc à l'Évêque seul que revient le droit de choisir ceux qui doivent sous sa subordination l'aider à prendre soin des fidèles confiés à sa sollicitude. Le motif

est le même que celui que nous avons allégué précédemment à savoir, que nul ne peut être tenu d'obéir à un autre, si ce n'est sous l'injonction de celui auquel il est déjà soumis.

192. — Ce principe serait valable, alors même que l'institution des Curés serait de droit divin, tout comme celle des Évêques, selon la manière de voir des Jansénistes surtout. La raison en est que, même dans cette hypothèse, les Évêques seraient la source de la juridiction des Curés, comme le Pape l'est de celle des Évêques. Or, comme le Pape a le droit de choisir ceux qu'il appelle à partager son autorité, il en serait de même pour les Évêques par rapport à ceux qu'ils appellent à partager la leur. Ce motif serait même ici bien plus puissant, attendu que les Évêques ne sont pas les vicaires du Pape, mais de véritables Princes, dans leurs Diocèses, tandis que les Curés sont de véritables vicaires de l'Évêque et des vicaires fort limités.

Mais, le fait est que l'institution des Curés est simplement de droit ecclésiastique. Ce ne sont pas des Prêtres, mais des Évêques que « l'Esprit Saint a placés pour régir l'Église de Dieu ». Si l'institution des Curés était de droit divin, elle aurait dû exister dès le temps des Apôtres. Or, l'histoire nous apprend que les paroisses, dans le sens actuel du mot, n'ont pas existé, au témoignage de Devoti, avant le troisième siècle de l'Église. D'autres canonistes et théologiens de grand renom sont du même avis. Que si dès le commencement du deuxième siècle, nous trouvons au sein de l'Église Romaine, ce qu'on appelle les *Titres* qui ont quelque analogie avec les paroisses des temps postérieurs ; cette fondation est attribuée au Pape saint Évariste dont *le Livre Pontifical* rapporte *qu'il partagea les Titres dans la ville de Rome entre des Prêtres.*

Mais, ce détail, comme nous l'avons noté, est étranger à la question actuelle. Il n'en est pas moins indubitable, dans tous les cas, que le soin de régir les fidèles a été confié par Dieu aux Évêques. Les Évêques donc auront à ré-

pondre devant lui de la façon dont ils auront rempli cette grave fonction, et par conséquent c'est à eux qu'il appartient de choisir dans les rangs du Clergé inférieur ceux qu'ils pourront appeler à partager ce fardeau.

§ II

De l'intervention populaire.

193. — Luther et Calvin ont enseigné que le suffrage du peuple, quoique donné sous la présidence du clergé, est requis *de droit divin* pour l'élection des Pasteurs de l'Église. Voici en quels termes s'exprime le premier : « S. Cyprien fait mention de ce rite en plusieurs de ses Lettres. Il allègue constamment le suffrage du peuple et le jugement des Évêques voisins, de telle façon qu'il déclare en toute confiance que ce mode de procéder provient d'une ordination divine (1). » Le second dit à son tour : « Nous considérons comme légitime, d'après la parole de Dieu, la vocation du ministre, lorsque ceux qui paraissent aptes sont créés sous le consentement et l'approbation du peuple. Nous sommes toutefois d'avis que d'autres Pasteurs doivent présider à l'élection, pour que la légèreté, les mauvaises passions ou l'agitation tumultueuse ne viennent la rendre défectueuse (2). » La même opinion a été soutenue par les hérétiques postérieurs. Mais, le saint Concile de Trente a condamné leur erreur dans sa 23e session. Écoutons son enseignement : « Le Saint Concile enseigne en outre que pour l'Ordination des Évêques, des Prêtres et des autres ordres, il n'est nullement requis que le peuple ou tout autre pouvoir et magistrat séculier prêtent leur consentement, soient appelés ou sanctionnent de leur autorité de telle sorte que sans eux l'Ordination serait nulle et de nul

(1) *Luther*, de Potestate Papæ.
(2) *Calvinus*, Instit. Christ., l. IV, c. III, § 15.

effet. Il décrète tout au contraire que ceux qui s'arrogent, dans leur témérité, l'exercice de ces ministères, appelés et institués uniquement par le peuple ou par le pouvoir et le magistrat séculiers, ne peuvent être tenus pour des ministres de l'Église, mais pour des voleurs et brigands, qui ne sont pas entrés par la porte (1). » Dans ses canons, ensuite, il fulmina l'anathème contre ceux qui disaient le contraire (2).

Si cette manière de voir était conforme à la vérité, ni les Apôtres ni l'Église n'auraient jamais pu adopter une autre forme pour les élections. Ce qui est de droit divin ne peut être changé. Or, que voyons-nous? Nous voyons que les saints Apôtres, que l'Église après leur mort ont suivi, en cette matière, des lignes de conduite très différentes, selon les circonstances. S'il est vrai que les Apôtres, voulant donner un successeur au traître Judas, ont appelé les fidèles, non pas tous, mais ceux qui se trouvaient avec eux dans le Cénacle, à présenter deux candidats (3); s'ils voulurent la même présentation, quand il s'est agi de choisir les sept Diacres; eux-mêmes, par contre, sans aucune proposition ou présentation populaire, ordonnèrent des évêques aux lieux de leur passage, et confièrent cette fonction à quelqu'un de leurs disciples. Nous lisons dans les Actes des apôtres que saint Paul et saint Barnabé parcouraient les cités, encourageant les fidèles et mettant des anciens à la tête de chacune des Églises (4). Dans

(1) Docet insuper sancta synodus in ordinatione episcoporum, sacerdotum et ceterorum ordinum nec populi, nec cujusvis sæcularis potestatis et magistratus consensum sive vocationem sive auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio; quin potius decernit eos qui tantummodo a populo aut sæculari potestate ac magistratu vocati, ad hæc ministeria exercenda ascendunt, et qui ea propria temeritate sibi sumunt, omnes non Ecclesiæ ministros, sed fures et latrones, per ostium non ingressos, habendos esse. *Conc. Trid.*, sess. XXIII, cap. IV.

(2) *Ibid.*, canon. VII et VIII.

(3) Dans le cénacle, il n'y avait que cent vingt fidèles (*Act. Apost.*, I, 15). Or, le nombre des fidèles auxquels Jésus-Christ apparut une fois, après sa résurrection, était supérieur à cinq cents. I *Cor.* XV, 6.

(4) Cum constituissent illis per singulas Ecclesias presbyteros. *Act. Apost.* XIV, 22.

son épître à Tite, qu'il avait ordonné lui-même Évêque de Crète, saint Paul lui rappelle qu'il l'avait laissé là pour remplir les devoirs épiscopaux et créer des Évêques dans les villes circonvoisines (1). Il n'y a ici aucune mention ni indice de présentation populaire. Le même apôtre, écrivant à Timothée, ordonné par lui Évêque d'Éphèse, lui enjoint de consacrer de nouveaux évêques (2). En lui prescrivant les règles à suivre en cette occurrence, il ne dit pas le moindre mot du vote populaire, bien qu'il exige que la vertu de l'élu soit tellement notoire que les gentils eux-mêmes aient de l'estime pour lui (3). Saint Pierre, saint Jean et en général les autres apôtres suivirent la même ligne de conduite, comme les documents de l'histoire le prouvent.

Quant à l'Église, il est vrai qu'à l'origine le peuple prenait part également à l'élection des Évêques ; mais d'abord cet usage n'était pas universel ; ensuite là où il existait, il se réduisait à un témoignage rendu sur les qualités de la personne ou tout au plus à une simple pétition. « Le peuple concourait à l'élection, par voix de pétition, et par le témoignage qu'il rendait sur la bonne vie du candidat ; le clergé, par son droit de suffrage. Le peuple, en effet, en matière ecclésiastique, ne pouvait conférer un droit à l'élu (4). » C'est ce qui résulte manifestement aussi d'un passage de saint Cyprien, que Luther nous donne comme un champion de ses idées. Le grand Évêque-martyr de Carthage, dit, en termes exprès : « Que le peuple devait être présent

(1) Hujus rei gratia reliqui te Cretæ, ut ea quæ desunt corrigas, et constituas per singulas civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi. *Ad Tit.* I, 5.

(2) Admoneo te ut ressusciles gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum. I *Tim.*

(3) Oportet autem illum et testimonium habere bonum ab iis qui foris sunt. *Ibid.* III, 7.

(4) Populus concurrebat ad electionem postulatione, et bonæ vitæ testimoniis ; clerus vero jure suffragii Neque enim populus in re ecclesiastica dare poterat jus electo. *Godefridus*, Abbas Vindonicensis, opusc. 2.

à l'élection afin de porter témoignage (1). » Il attribue au peuple, on le voit, non pas le droit d'élire, mais simplement celui d'être présent aux élections, et cela, à aucun autre effet, si ce n'est à celui de témoigner de la vie du candidat. C'est ce qui se pratique, dans une certaine mesure, même de nos jours. Les ordinations des Évêques et des simples prêtres se font d'ordinaire à portes ouvertes : on les fait précéder de publications pour que chacun puisse dénoncer les indignes.

194. — Le peuple, il est vrai, en certains endroits et à certaines époques, chercha à se transformer en électeur, en s'arrogeant le droit de suffrage. Mais ce ne fut là qu'un abus auquel l'Église a toujours résisté. Il suffira de transcrire, pour le prouver, quelques passages du Droit Canon. Dans la première partie du *Décret* de Gratien, à la distinction LXIII, le premier Canon qui a pour titre : *Que les laïques n'interviennent pas dans l'élection des Pontifes*, statue : « Que nul des princes ou des puissants laïques ne s'introduise dans l'élection ou la promotion du Patriarche, du Métropolitain, ou de quelque Évêque que ce soit : surtout, qu'en cette matière, il ne convient pas qu'aucun des puissants ou des autres laïques ait un pouvoir quelconque (2).» Cette règle fut fixée au nom du Pape Adrien dans le huitième concile œcuménique ou le quatrième concile de Constantinople. Le sixième Canon, intitulé : *De eodem*, rapporte pareillement ce passage formel extrait du concile de Laodicée : « La foule ne peut pas être autorisée à faire l'élection de ceux qui doivent être promus au sacerdoce (3). » Le huitième Canon extrait du

(1) Plebem præsentem oportere esse eligentibus ad testimonium ferendum. *Epist.* 68.

(2) *Laici electioni Pontificum non se inserant*, titre du 1er Canon de la 1re partie du *décret* de Gratien distinct. LXIII. Il y est décrété que : Nullus laicorum principum vel potentum semet inserat electioni aut promotioni Patriarchæ, Metropolitæ aut cujusvis Episcopi... præsertim cum nullam in talibus potestatem quemquam potestativorum, vel ceterorum laicorum habere conveniat.

(3) Non est permittendum turbis electionem eorum facere, qui sunt ad sacerdotium promovendi. *Can.* 6, *Conc.* 4 *Constant.* 8e *Œcumen.*

Concile tenu à Rome, sous le Pape Saint Martin, prononce aussi : « Qu'il n'est pas permis au peuple de faire l'élection de ceux qui doivent être promus au Sacerdoce (1). » Finalement, on rapporte la sentence célèbre du Pape Célestin I, sentence qui est devenue un axiome : « Le peuple doit être instruit, non pas suivi (2). »

En somme, le droit d'élire, proprement dit, n'a jamais été accordé au peuple. Si cette phrase se trouve assez souvent employée dans les règlements ecclésiastiques, pour exprimer à la fois l'intervention du clergé et du peuple, elle doit être entendue dans le sens de la part qui revenait à chacun de ces deux groupes. Le peuple avait pour sa part le droit de témoigner, et même de pétitionner; le clergé avait pour la sienne le droit de donner son suffrage, sous les différentes formes que l'histoire ecclésiastique nous décrit.

Du reste, toute cette question peut paraître hors de propos. Quelle que puisse être la part que le peuple ait eue, à différentes époques, dans l'élection des Évêques, ça été non pas *de droit divin*, mais uniquement *de droit ecclésiastique*, c'est-à-dire en vertu d'une disposition de l'Église, sous l'autorité du Pontife Romain et avec son assentiment. Or, nous parlons non pas du fait, mais du droit; et le droit, en cette matière, appartient évidemment, comme nous l'avons démontré, au souverain Pontife seul.

§ III

Serait-il opportun de rétablir, à l'époque actuelle, l'ancienne discipline mentionnée plus haut ?

195. — L'intervention du peuple dans l'élection des pasteurs de l'Église, qui a eu ses avantages, aux époques

(1) Non licet populo electionem facere eorum qui ad sacerdotium promoventur. *Can.* 8, *Conc. Rom. sub Papa S. Martino.*

(2) Populus est docendus, non sequendus. *S. Celestinus I.*

de ferveur et de simplicité, ne tarda pas à dégénérer plus ou moins. Des divisions, des factions se formèrent qui pesèrent sur les élections, et aboutirent à faire nommer forcément des sujets indignes. Les écrits des auteurs ecclésiastiques sont remplis de lamentations à ce sujet. On en était à peine au cinquième siècle, et déjà saint Jean-Chrysostome se plaignait de ce que les élections étant tombées aux mains du peuple, des sujets détestables étaient portés à l'Épiscopat, tandis que les hommes capables de tout point étaient négligés et écartés (1). Mais, ce n'était pas tout: des tumultes, des rixes même sanglantes éclataient fréquemment; des meurtres étaient commis jusque dans les églises. Les historiens rapportent que, lors de l'élection de saint Damase, l'acharnement des partis fut tel que, dans une église de Rome, où le peuple s'était réuni pour voter, il y eut environ cent trente-sept personnes tuées. Est-il douteux, après cela, que les Papes aient eu raison d'abolir finalement ces élections devenues si turbulentes et si désastreuses ?

Aujourd'hui cependant les libéraux italiens voudraient les rétablir. Qu'on lise à ce propos les écrits de Gioberti (2) de Mamiani (3) de Minghetti (4). Ils ne dissimulent pas leur but, qui est de libéraliser l'Église et d'introduire chez elle, selon l'expression de Minghetti, *l'arome représentatif*. Certains ecclésiastiques, à l'esprit aventureux et équivoque, se sont laissé prendre, sans trop de peine, à ces menées libérales, et lui ont même prêté leur appui. Citons pour exemple Audisio qui, dans son ouvrage: *De la Société civile et religieuse*, mis à l'index des livres prohibés, préconise, lui aussi, le retour aux élections, par le peuple, des pasteurs de l'Église. Il y voit, en rêve bien entendu, nous ne savons quelles béatitudes, quel âge

(1) *Du sacerdoce*, liv. III.
(2) *De la réforme catholique de l'Église*, ch. CXVIII.
(3) *Théorie de la religion et de l'État*, ch. XIII.
(4) *L'État et l'Église*.

d'or pour l'Église. Afin de rendre le projet bienfaisant plus acceptable, une dame étrangère, dans le but de se donner du lustre dans sa vieillesse, est descendue, à son tour, dans l'arène avec des prétentions philosophiques et théologiques. Elle s'est avisée de publier, à Rome même, un écrit, où elle soutenait que la participation formelle de tous les fidèles à l'élection de leurs Pasteurs, est un droit inné, et une partie essentielle de la constitution de l'Église : que cette participation ne doit pas être restreinte à la nomination des Évêques, mais s'étendre à celle de tous les supérieurs hiérarchiques, depuis les curés de campagne jusqu'au Pape (1).

196. — Mais, sans compter la princesse en question, c'est le ministre Mancini qui s'est signalé avec le plus d'éclat dans cette tentative de révolution religieuse. Il ne s'est pas contenté, en effet, de rompre, lui aussi, une lance en faveur des élections populaires, mais il a même exhorté les Italiens à prendre l'initiative de cette aventure. Répondant à un *memorandum de la Société émancipatrice* de Naples, qui le suppliait de revendiquer en faveur du clergé et du peuple l'élection de ses pasteurs à tous les degrés de la hiérarchie : « Votre Société, écrivait-il, n'ignore pas qu'une proposition dans ce sens, défendue par moi, au Parlement, lors de la discussion de la loi du 13 mai 1871, concernant la nomination des évêques, dont vous faites mention, n'a pas reçu un accueil favorable, et pour le moment il n'y a pas lieu d'espérer une solution, dans un sens différent. Il convient donc de préparer, par des moyens indirects, la maturité de l'opinion publique qui exerce d'ordinaire, tôt ou tard, son influence sur les délibérations du Parlement. (*Que vient faire ici le Parlement? A-t-il, par hasard, remplacé les Conciles?*) Les manifestations du vote populaire dans le choix des ministres et des

(1) *Causes intérieures de la faiblesse extérieure de l'Église en* 1870. L'œuvre est anonyme, mais tout le monde, à Rome, en a su la provenance et tout le monde en a ri.

pasteurs, est un souvenir des usages prévoyants et des traditions de l'Église primitive. De pieux et savants ecclésiastiques de notre temps, parmi lesquels il suffit de citer Rosmini, désirent vivement qu'on y revienne. Mais, cette réforme doit être, au préalable, propagée dans l'ordre des faits, grâce à l'impulsion spontanée et au besoin moral des consciences pieuses et croyantes (*le libéralisme italien a si fort à cœur les besoins moraux des consciences pieuses et croyantes!*), et puis, quand ces faits deviennent généraux et fréquents, il est du devoir de l'autorité civile d'intervenir, pour les régler et en assurer la sincérité et l'indépendance, sans porter préjudice au droit de l'institution ecclésiastique (1). » C'est ainsi que Tartufe Mancini excite les Italiens à se révolter contre l'Église, en leur promettant l'appui du pouvoir gouvernemental.

Mais, il peut en faire son deuil : le peuple catholique ne prêtera jamais l'oreille à ses suggestions perfides. Le libéralisme sait fort bien que ce serait là la voie la plus expéditive et la plus sûre pour corrompre l'Église et la transformer (si c'était possible) en synagogue de Satan. Du reste, il n'est pas le seul à le comprendre. La chose saute aux yeux de quiconque n'est pas halluciné, et son évidence est, pour les fidèles, un motif de l'avoir en horreur. Les magnifiques pasteurs que donnerait à l'Église une élection pareille à celle qui envoie des députés au Parlement! Surtout, si, comme le dit Mancini, le gouvernement intervenait *pour la régulariser, et en assurer la sincérité et l'indépendance!*

197. — Mancini voudrait les élections populaires, comme une sauvegarde *contre l'arbitraire de la curie romaine*; Minghetti, comme *une possibilité de modifier le pacte* (quel pacte? l'Église n'est pas sortie d'un pacte, mais de l'institution de Jesus-Christ), et par suite les droits et les obligations juridiques, d'après les circons-

(1) Voir la *Liberté catholique* de Naples, n° 166 de 1876.

tances et les besoins du temps. En d'autres termes, ces honnêtes gens voudraient les élections populaires, comme un instrument de résistance au Pape et de transformation de l'Église. Ils ont raison, sans contredit. Mais, précisément à cause de cela, ils convoitent l'impossible. Pour notre part, et sans la moindre témérité, nous pouvons leur garantir que les souverains Pontifes se laisseront plutôt traîner au martyre que de seconder d'une façon quelconque cette perfide suggestion. Le désir des pécheurs périra (1).

§ IV

Grossière bévue de Rosmini.

198. — Mancini, comme nous l'avons dit, cite Rosmini non sans motif, soit à cause de la renommée du personnage, soit parce que, dans un sens, il est allé plus loin que les autres. Non seulement il a engagé le pouvoir politique à porter une loi pour remettre aux mains du peuple l'élection de ses pasteurs, mais il a déclaré que cette mesure est de *droit divin*. Dans son plan de *Constitution selon la justice sociale*, l'article 3 porte en termes exprès : « Les élections des Évêques se feront par le clergé et le peuple, conformément à la discipline antique, en en réservant la confirmation au souverain Pontife. » L'auteur ajoute ensuite, en guise de commentaire, que : « cette forme d'élection, appuyée sur d'innombrables Canons des Conciles, appartient au droit divin (2). »

Si cette forme appartient au droit divin, les élections faites en dehors d'elle sont nulles, et par suite Rosmini

(1) Desiderium peccatorum peribit. *Ps.* III.

(2) Cet opuscule de Rosmini a été condamné par la sacrée congrégation de l'Index, en même temps que son livre : *Des cinq plaies de l'Église.*

s'en va heurter la condamnation prononcée par le Concile de Trente contre l'erreur des protestants. L'aventureux écrivain s'en est aperçu, et pour y remédier il a déclaré, dans une lettre adressée au chanoine D. Joseph Gatti et insérée au journal de Casal, *Foi et Patrie*, qu'il avait entendu parler dans cette phrase du droit divin, non pas *constitutif*, mais *moral*. « Il ne s'agit pas ici, dit-il, en termes exprès, d'un droit divin constitutif, mais moral, choses très différentes. L'atteinte portée au droit divin moral n'entraîne, en effet, aucune invalidité, et, par suite même, les évêques nommés par le pouvoir civil, pourvu qu'ils soient confirmés et envoyés par le Souverain Pontife, sont de légitimes Pasteurs, comme l'a défini le Concile de Trente (Sess. 23, ch. 8). »

Ce correctif inventé pour les besoins de la cause ne sert pas à grand'chose. Supposé même que la prétendue distinction dont parle Rosmini existât, il n'en demeurerait pas moins établi que l'Église, en abolissant l'élection des Évêques par le clergé et le peuple, a violé le droit divin. Mais, ce droit, reprend-on, n'est pas constitutif, il est simplement moral. Soit. C'est-à-dire donc que l'Église, sans avoir forfait à son organisme, n'en a pas moins violé une loi divine en matière de morale. Son existence serait par conséquent sauve, mais sa sainteté ne le serait pas. L'Église, comme telle, aurait transgressé un règlement auquel elle devait se conformer, de par la volonté du Christ. Le divin Maître lui avait enjoint (*droit divin moral*) que les élections des évêques se feraient sur la proposition et à la requête du clergé et du peuple, et elle, depuis plusieurs siècles, aurait agi en sens contraire. Donc, depuis plusieurs siècles, elle aurait enfreint l'ordre du Christ. Comment donc, après cela, pourrait-elle encore être appelée sainte, comme nous protestons de le croire dans le symbole : *Credo unam sanctam Ecclesiam?* Comment l'Église serait-elle restée, malgré cela, l'Épouse immaculée du Christ, inébranlable dans son amour envers lui?

L'amour du Christ exige impérieusement l'observance de ses préceptes. « Si vous m'aimez, dit-il, observez mes commandements (1). »

199. — De plus. Rosmini, dans son plan de constitution, conseille au gouvernement civil d'établir, par une loi, le retour à cette ancienne forme d'élection. Mais, que vient faire le gouvernement civil en cette besogne? Celle-ci appartient exclusivement à l'autorité de l'Église. L'Église, et l'Église seule, a mission de décider quelle est la forme qui convient pour l'élection de ses ministres; elle seule peut l'établir par une loi. Toute ingérence des gouvernements laïques, en cette matière, est une violence inique, une usurpation sacrilège: aucun catholique sincère ne peut la conseiller. On aura beau vouloir interpréter, dans un sens bénin, l'intention de Rosmini, il est incontestable que, par cet article de sa burlesque constitution, il a prévenu le programme de *la Société émancipatrice* de Naples et la proposition parlementaire de Mancini.

§ V

De l'intervention du pouvoir séculier.

200. — Au commencement du quatorzième siècle, les Pontifes romains reprirent exclusivement pour eux l'élection des Évêques. C'est ce qui ressort avec évidence de la Constitution apostolique de Clément V : *Etsi in temporalium* (2), et de la Constitution apostolique de Benoît VII, *Ad regimen Ecclesiæ* (3). Par après, les Pontifes romains eux-mêmes accordèrent aux princes catholiques le privilège, non pas d'élire, mais de présenter un ou plusieurs

(1) Si diligitis me, mandata mea servate. *Joann.* XIV, 15.
(2) Corpus juris. Can t. 2. Extravag. comm., lib. III, tit. II, c. 3 : de Præbendis et dignitatibus.
(3) *Ibid.*, c. 13.

(trois d'ordinaire) prêtres dignes de la fonction épiscopale, parmi lesquels le Saint-Siège (après avoir constaté leur mérite) choisit celui qu'il juge le plus digne.

Monseigneur Ferré, dans son désir d'excuser Rosmini, s'avise d'écrire : Rosmini a été engagé à suggérer cette mesure, celle du retour aux élections populaires, par le seul motif de soustraire l'Église à la servitude injuste que font peser sur elle les pouvoirs civils. Ceux-ci, en effet, abusent souvent de la faculté de nommer les Évêques, faculté que les souverains Pontifes leur ont accordée, en de désastreuses circonstances, pour le bien de l'Église. Ils ont prétendu que ce droit est inhérent au pouvoir civil et ils ont pris pour règle de l'exercice de ce droit, les maximes de leur gouvernement temporel et leurs desseins politiques (1).

Nous admettons volontiers que l'erreur de certains politiques n'est rien moins qu'une sottise, quand ils transforment en un droit inné du pouvoir civil, ce qui n'est qu'un simple indult, et une libre concession du Saint-Siège. Nous admettons encore que cette concession, qui a été bienfaisante lorsque le pouvoir civil vivait en amitié et en bon accord avec l'Église, est devenue aujourd'hui pleine de dangers et souverainement onéreuse, par la faute de plusieurs gouvernements dominés, de nos jours, par la franc-maçonnerie et professant sinon l'athéisme, du moins la séparation de l'Église et de l'État.

Comment espérer de bonnes nominations de la part de ministres qui peuvent être juifs, protestants ou tout au moins libres-penseurs ? La séparation de l'Église et de l'État suffirait à elle seule pour faire en sorte que ce privilège n'eût plus de raison d'être. Quelle convenance les gouvernements pourraient-ils invoquer pour le retenir ? La seule, c'est d'avoir des Évêques favorables à leurs intérêts politiques. Mais, l'épiscopat n'est pas institué

(1) *Des Universaux*, vol. IX, p. 481

pour favoriser des intérêts politiques. Sa mission est d'enseigner l'Évangile, et de conduire les âmes au salut éternel. En outre, quels pourraient être ces intérêts politiques, puisqu'il y a des pays qui sont encore à la recherche de la forme définitive de leur gouvernement civil? Que dire ensuite de ces États qui exercent une véritable persécution contre l'Église, qui multiplient les vexations contre le clergé, détruisent les Ordres religieux, usurpent les biens ecclésiastiques, privent petit à petit la religion catholique de tout appui humain, écartent des écoles le catéchisme et jusqu'au signe de notre Rédemption? De quel front des États pareils peuvent-ils se vanter d'être capables de présenter des Évêques aptes à régir l'Église de Dieu, et à maintenir ses droits intacts? Ce serait le cas de s'écrier : « Que les brebis seront bien gardées quand elles le seront par des loups. » De ce côté, Rosmini a raison. Mais il a tort lorsque, pour remédier au mal, il propose un moyen pire que le mal lui-même. Et ce moyen serait de transférer la nomination des Évêques des mains des mauvais gouvernements aux mains des mauvaises masses! Ce serait tomber de Charybde en Scylla. Il est possible de résister à un mauvais gouvernement, bien qu'au prix d'efforts audacieux et de grands ennuis; mais, combien n'est-il pas plus malaisé de résister à ce gouvernement pervers, quand il a pour lui les fougues populaires pour défendre certaines nominations, qu'il aura conquises par les intrigues, la corruption, les fraudes, dans des élections où le gouvernement libéral sera intervenu, comme le dit Mancini, pour protéger *la sincérité et l'indépendance du vote;* rappelons-nous les fameux plébiscites.

L'excuse alléguée par Mgr Ferré serait juste, si Rosmini avait proposé comme remède au mal la revendication absolue des élections épiscopales en faveur de la seule autorité de l'Église. Il en est ainsi en Amérique, où la liberté n'est pas une phrase, mais une réalité, il en est ainsi en Belgique,

aux termes de la Constitution, lorsque la franc-maçonnerie n'est pas chargée de l'interpréter. Il en serait ainsi en Italie même, si l'hypocrisie du libéralisme italien ne cherchait à reprendre par une voie indirecte, celle de la temporalité, ce à quoi il avait lui-même dans un moment d'intervalle lucide, renoncé comme à une faculté impossible à retenir désormais. Nous en dirions davantage, mais nous devons nous rappeler que, dans des matières aussi délicates, le silence est le meilleur parti à prendre pour les docteurs privés. Nous laissons volontiers le soin de dicter des règles de conduite à ceux qui sont chargés de gouverner l'Église de Dieu. C'est à eux que le Christ a dit : « Je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation des temps (1). »

ARTICLE IV

Du droit de l'Église sur l'enseignement.

201. — Nous n'entendons pas parler en ce lieu, du droit qu'a l'Église de prêcher librement l'Évangile, d'interpréter et de définir les dogmes, en obligeant les fidèles à donner leur assentiment à ses décisions. Cette matière a été traitée, quand nous avons parlé du pouvoir magistral de l'Église (2) et de l'universalité de territoire que le Christ lui a concédé (3).

Nous voulons parler ici du droit que possède l'Église sur les sciences ou les lettres, dont l'étude forme l'esprit des hommes baptisés, par la voie de l'enseignement. Et puisque ces hommes baptisés peuvent appartenir au clergé ou être des laïques, il nous faudra parler des uns et des autres.

(1) *Matth.* XXVIII, 20.
(2) Chap. II, art. I.
(3) Chap. III, art. I.

§ Ier

Du droit de l'Église par rapport à l'enseignement donné aux membres du clergé.

202. — Le sacerdoce exige, sans contredit, la sainteté de la vie. Vous êtes, dit Jésus-Christ, le sel de la terre, vous êtes la lumière du monde (1). Or, pour que le sel puisse servir de condiment, il ne doit pas être affadi. Car de ce moment il ne sert plus à rien (2). Si le sel est un condiment, la lumière éclaire. Jésus-Christ veut que ses ministres éclairent le monde par l'éclat de la vertu. Que votre lumière brille ainsi aux regards des hommes, qu'en voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père qui est dans les Cieux (3). L'exemple chez le prêtre a plus de poids que la parole.

Cependant, bien que la vertu soit nécessaire chez le prêtre, elle ne suffit pas ; il faut encore la science. Le prêtre est établi en guise de maître parmi les populations. Or, comment pourrait-il enseigner, celui qui n'a pas la science ? L'ignorant est, par ce seul fait, indigne du sacerdoce : « Parce que tu as rejeté la science, je te rejetterai à mon tour, pour que tu n'exerces pas le sacerdoce en mon nom (4). » C'est Dieu qui le dit par la bouche du prophète Osée. Si l'ignorance est à peine tolérable chez les laïques, dit saint Léon le Grand au clergé et au peuple de Constantinople, elle n'est ni excusable ni digne de pardon chez ceux qui sont préposés au gouvernement des fidèles (5).

(1) Vos estis sal terræ, vos estis lux mundi. *Matth.* v, 13, 14.
(2) Si sal evanuerit... ad nihilum valet ultra. *Ibid.*
(3) Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est. *Matth.* v, 16.
(4) Quia tu scientiam repulisti, repellam te ne sacerdotio fungaris mihi. *Oseæ.* iv, 6.
(5) Si in laicis vix tolerabilis videtur inscitia, in iis qui præsunt nec excusatione digna est nec venia. *Leo M.* Epist. xxii.

Or, la science ne s'acquiert d'ordinaire qu'en se faisant disciple. Il est dit de la foi qu'elle ne peut venir, dans les cas ordinaires, que par l'entendement : *Fides ex auditu.* On peut en dire autant, croyons-nous, de la science. Dans les circonstances ordinaires, elle ne s'acquiert que par la voie de l'enseignement. De même qu'il est naturel à l'homme de venir au monde par la voie de la génération, il l'est aussi qu'il apprenne par la voie de l'enseignement. L'enseignement réglé et méthodique constitue l'école. C'est donc à l'école que doivent se rendre ceux qui, par une impulsion divine, aspirent au sacerdoce, pour que, sous la conduite de maîtres expérimentés, ils acquièrent la science nécessaire à l'exercice de leur ministère sacré.

203. — Mais à qui appartient le droit de soigner et de régir une école de ce genre ? La question pourrait paraître oiseuse, tant la réponse jaillit spontanément. Si cette école est, de sa nature, ecclésiastique, puisqu'elle a un but ecclésiastique, le droit de la régir doit, de toute nécessité, appartenir à l'Église. Est-ce que par hasard une autorité différente de celle qui est chargée d'y pourvoir, peut diriger l'action des associés vers une fin donnée ?

L'Église est ici dans les mêmes conditions que la société civile. Celle-ci a, sans contredit, le droit de se créer par la voie de l'instruction les fonctionnaires dont elle a besoin pour la réalisation de son but politique. Leur caractère de sociétés publiques et parfaites leur confère à toutes les deux le même droit. La différence consiste uniquement en ceci que, pour la société civile, ce droit est purement naturel et humain, tandis que, pour l'Église, il est surnaturel et divin, puisque la fin d'où il découle est surnaturelle et divine.

Nous sommes amenés à la même déduction, si nous envisageons la qualité de la science que doivent acquérir les élèves du sanctuaire. Quelle est cette science ? Celle qui, à proprement parler, est nécessaire au prêtre. Et la

science nécessaire au prêtre, quelle est-elle? Rigoureusement parlant, c'est la science sacrée; les autres connaissances lui sont accessoires, à titre de secours et d'ornement. L'Exégèse, la Théologie dogmatique, la Théologie morale, le Droit Canon, la Liturgie, voilà le bagage scientifique indispensable au prêtre. Or, cette science que l'on désigne d'ordinaire sous le nom générique de théologie, est tout entière d'ordre surnaturel, parce qu'elle est basée sur la révélation divine. Ses principes sont empruntés à la foi. Elle embrasse l'interprétation des divines Écritures, l'intelligence et l'explication raisonnée des dogmes, l'application des préceptes et des conseils évangéliques aux mœurs des chrétiens, l'administration des sacrements, l'oblation du divin sacrifice. Une science pareille est tout entière du ressort exclusif de l'Église, parce que l'Église est seule la dépositaire de la révélation divine. Elle juge seule, avec autorité, des vérités contenues dans les livres saints, et dans la tradition divine; et, par conséquent, c'est à elle seule que revient la fonction de donner ou tout au moins de surveiller le légitime développement de ces connaissances.

204. — Il est aisé de voir, d'après cela, toute l'étrangeté de la prétention de certains gouvernements qui s'arrogent le droit de créer, au sein des Universités, des chaires de théologie indépendantes des évêques, soumises comme toutes les autres où s'enseigne la science profane, à l'autorité du ministre de l'instruction publique. Une pareille théologie, pour être soustraite au magistère hiérarchique de l'Église, de sa nature, n'est pas catholique. C'est une théologie à la façon des protestants, basée uniquement sur le jugement privé de celui qui enseigne, et soumise à l'inspection incompétente d'un ministre laïque. Aucun prêtre, soucieux de ses devoirs, ne pourrait, en conscience, accepter une chaire pareille, ni aucun clerc fréquenter de pareilles leçons. Pour l'un de ces cas, comme pour l'autre, il faudrait au moins l'autorisation expresse de l'évêque, ce qui équivaudrait

à envisager cet enseignement comme soumis à sa vigilance et procédant de son autorité.

Pour ce qui est de la science sacrée, le droit de l'Église sur l'enseignement de celle-ci est trop évident pour qu'il soit possible d'en douter. Le doute pourrait porter uniquement sur l'enseignement inférieur, c'est-à-dire celui des sciences philosophiques et des lettres humaines. Mais, si l'on y fait attention, le droit de l'Église n'est guère moins manifeste en cette matière.

Cet enseignement, en effet, si on l'envisage par rapport au clergé, n'a pas un caractère absolu, mais relatif, puisqu'il n'est pas recherché pour lui-même, mais comme une préparation et une prédisposition à l'étude de la science sacrée. La philosophie pour le candidat du sanctuaire fraye la voie à la théologie, et les belles-lettres sont un moyen et un instrument. L'Église a donc le devoir de régler et de gouverner cette double étude, quand il s'agit de ses jeunes Lévites, et ceux-ci ne peuvent s'y adonner que sous sa direction. Celui qui veille à la réalisation de la fin, a le droit de fixer la qualité et l'emploi des moyens. Quand on est chargé de l'administration du principal, on a le droit de régler l'accessoire.

205. — Mais, à part ces considérations, les rapports intimes qui existent entre l'enseignement et l'éducation suffisent à démontrer que le premier, même lorsqu'il est philosophique ou littéraire, ne peut, en aucune manière, être soustrait à la sollicitude de l'Église, quand il s'agit du clergé. Ceux qui aspirent au sacerdoce doivent, dès les premières années, être élevés avec un soin jaloux. Cette précaution est indispensable pour que les vertus propres d'un état aussi sublime jettent de profondes racines dans ces cœurs encore vierges, avant que le vice s'y introduise. Le prêtre séculier n'est pas, comme celui qui vit dans le cloître, séparé du monde et environné de toutes ces puissantes sauvegardes que crée la règle religieuse. Il vit au milieu du monde et des affaires du monde ; il est exposé,

pour ainsi dire, sans refuge contre elles, à toutes les séductions du siècle. Et cependant il n'en est pas moins que le religieux tenu à une pureté de mœurs angéliques et à une vie de sacrifice en faveur du prochain. Il a donc, plus même que le religieux, besoin d'une vertu profondément enracinée dans l'âme, d'une vertu qui, par le fait d'une habitude prolongée, se soit pour ainsi dire transformée en une seconde nature. C'est uniquement ainsi, qu'il pourra réussir à demeurer constamment un digne ministre de Jésus-Christ. « L'adolescent ne quittera pas, même quand il aura vieilli, la voie qu'il aura suivie (1). »

Or, qui est à même de donner cette éducation au jeune élève du sanctuaire? L'Église seule. Elle a seule l'intelligence complète du ministère sacerdotal. Elle seule donc peut déterminer la qualité et la mesure des vertus requises à cet effet; elle seule est capable de fixer et de mettre en œuvre les moyens opportuns pour les introduire aux cœurs de ceux qui s'acheminent vers cet état. Il n'y a pas d'artiste capable de faire une œuvre d'art, si ce n'est celui qui en possède le modèle.

206. — Aussi, voyons-nous le saint Concile de Trente lui-même se préoccuper de ce grave besoin de l'Église. Il prescrit aux Évêques d'établir dans leurs diocèses un collège, où seraient accueillis les jeunes gens désireux de se consacrer à Dieu dans l'état ecclésiastique, et de les y faire élever dans la piété sous leur vigilance. « L'adolescence, dit le saint Concile, si elle n'est pas convenablement élevée, penche naturellement vers les voluptés du monde. Si l'homme n'est pas, dès ses plus tendres années, façonné à la piété et à l'esprit de religion avant que l'habitude des vices s'empare de lui tout entier, il ne pourra jamais parfaitement, et sans un secours spécial et supérieur de la toute puissance divine, persévérer dans la

(1) Adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea. *Prov.* XXII, 6.

discipline ecclésiastique. C'est pourquoi le saint Concile a décrété que chaque église cathédrale, métropolitaine ou toute autre supérieure à celles-ci, aurait, en proportion des biens qu'elle possède et de l'étendue du diocèse ou de la province, un certain nombre d'enfants de la ville, ou du diocèse ou même de la province, si la ville ou le diocèse n'en fournissent pas assez, destinés à être élevés dans la religion et dans les études ecclésiastiques. Cette éducation et cette instruction seront données, dans un collège situé près de ces églises ou dans tout autre endroit convenable à choisir par l'Évêque. . De telle sorte que ce collège soit un séminaire perpétuel de ministres de Dieu (1). »

Mais, si l'Église doit se charger, dans ses séminaires, de l'éducation du jeune clergé, elle doit être incontestablement chargée aussi de lui donner une instruction proportionnée à son âge. Pourrait-on par hasard séparer l'une de l'autre ? L'instruction est renfermée dans l'éducation, comme la partie dans le tout. Et alors même qu'on voudrait les considérer comme deux fonctions différentes, dont l'une s'adresse à la pensée et l'autre à la moralité, il n'en est pas moins incontestable qu'elles sont intimement unies et doivent s'harmoniser entre elles. Ne serait-il pas absurde de former l'esprit dans une attitude de désaccord avec le cœur ? Les facultés appétitives sont des rejetons des facultés appréhensives. On veut comme on pense ; la

(1) Cum adolescentium ætas, nisi recte instituatur, prona sit ad mundi voluptates sequendas, et, nisi a teneris annis ad pietatem et religionem informetur, antequam vitiorum habitus totos homines possideat, nunquam perfecte ac sine maximo ac singulari propemodum Dei omnipotentis auxilio, in disciplina ecclesiastica perseveret; sancta Synodus statuit ut singulæ cathedrales, metropolitanæ, atque his majores Ecclesiæ, pro modo facultatum et diœcesis amplitudine, certum puerorum ipsius civitatis et diœcesis, vel ejus provinciæ, si ibi non reperiantur, numerum in collegio ad hoc prope ipsas Ecclesias vel alio in loco convenienti, ab ipso episcopo eligendo, alere ac religiose educare et ecclesiasticis disciplinis instituere teneantur... Ita ut hoc collegium Dei ministrorum perpetuum seminarium sit. *Conc. Trid.*, sess. XXIV, decretum de Reformatione, c. XVIII.

droiture du vouloir est la conséquence de la droiture de la pensée. Les premières semences des vertus ecclésiastiques déposées dans l'âme du jeune élève ne pourront donc pas donner leurs fruits, si la mémoire, l'imagination, l'intelligence ne viennent les fortifier en leur prêtant l'appui de l'enseignement de l'histoire, de la poésie, de l'éloquence, de la philosophie. Ce n'est donc pas uniquement parce que les lettres et les sciences profanes doivent prédisposer à l'étude de la science sacrée, c'est encore parce qu'elles sont étroitement unies avec l'éducation, que leur enseignement dans les séminaires, doit appartenir exclusivement à l'Église.

§ II

Du droit de l'Église sur l'enseignement des laïques.

207. — Les considérations que nous avons présentées jusqu'ici, par rapport à l'enseignement du jeune clergé, sont applicables aussi, dans une juste mesure, à l'enseignement de la jeunesse laïque. Le jeune laïque ne doit assurément pas devenir théologien, mais il n'en doit pas moins devenir bon citoyen, et, à plus forte raison, bon chrétien. Si on l'instruit dans les lettres et les sciences pour qu'il soit l'un, il doit être instruit dans la foi et la loi évangélique pour qu'il puisse être l'autre. Dès que la raison commence à se développer en lui, on doit, sans le moindre doute, lui révéler la fin surnaturelle à laquelle Dieu l'a élevé, pour qu'il puisse dûment s'y conformer par les actes de sa volonté libre. On doit lui enseigner les mystères de la rédemption et les obligations qui incombent à l'homme, non seulement en sa qualité d'être doué de raison, mais encore et surtout en sa qualité de fils adoptif de Dieu, dignité qu'il a acquise par la régénération de la grâce reçue au saint baptême. Et cet enseignement doit s'agrandir et s'étendre à mesure qu'il avance en âge et

que ses connaissances profanes se développent. Ce qui veut dire que, chez le jeune laïque, l'enseignement religieux doit marcher de pair avec l'enseignement littéraire ou artistique. Le premier lui est d'autant plus nécessaire que le salut éternel est le premier de ses biens, un bien de loin supérieur à tous les avantages temporels, et que l'enseignement religieux l'aide à l'atteindre.

Or, à qui revient la mission de donner un pareil enseignement? Il faudrait être aveugle pour ne pas voir qu'il est de la compétence exclusive de l'Église. C'est à elle seule que Jésus-Christ a confié sa doctrine. C'est elle seule qui peut la communiquer à autrui. Le droit que Jésus-Christ lui a conféré par ces mots : *Docete omnes gentes*, doit s'entendre tout au moins, dans son interprétation la plus restreinte, de l'enseignement religieux. Celui-ci est donc une propriété de l'Église, et en disant de l'Église nous entendons parler de celle qui est appelée enseignante, c'est-à-dire de l'épiscopat ayant à sa tête le souverain Pontife. C'est l'Église entendue de la sorte qui a succédé aux apôtres; c'est elle qui a mission de gouverner et d'instruire les fidèles, qu'ils soient enfants ou adultes.

208. — L'épiscopat exerce d'ordinaire sa mission d'instruire, par la voie d'autrui : au foyer domestique, par l'entremise des parents ; dans les églises, par l'entremise des curés; à l'école, par l'entremise des maîtres. Mais, pour que l'action de ces mandataires soit vraiment l'action de l'Église, il faut qu'elle se produise en son nom et en qualité de ses instruments, c'est-à-dire par la délégation et sous la direction des Évêques. L'instrument agit comme tel, quand il est mis en mouvement et dirigé par la cause principale. Il serait donc insensé de croire que l'instruction religieuse est donnée par l'Église dans une école ou un pensionnat, parce qu'elle est donnée par un prêtre nommé à cet effet par le Gouvernement civil. Le simple prêtre et le Gouvernement civil appartiennent à l'Église

enseignée, et par suite, ils ne peuvent enseigner qu'au nom de l'Église dotée par Jésus-Christ du pouvoir d'enseigner. A défaut de cela, ils ne sont que de simples particuliers enseignant en leur nom propre. L'enseignement, tant scientifique que purement doctrinal de la vérité évangélique, est catholique seulement alors qu'il est donné au nom de l'Épiscopat uni au souverain Pontife. C'est à lui qu'appartient en propre l'enseignement religieux quel qu'il soit, à lui que le Christ a dit dans la personne des apôtres : *Enseignez*. Sans la mission immédiate ou médiate du Christ, nul n'a le pouvoir d'enseigner sa doctrine. « Votre maître est unique (1)», a dit le divin Sauveur. Les autres ne peuvent être que ses mandataires.

209. — En cette matière donc, les principes sont d'une clarté parfaite. L'enseignement religieux des laïques est un droit de l'Église ; il ne peut appartenir qu'à elle. Reste uniquement la question de savoir quel est le droit de l'Église sur l'enseignement que l'on pourrait appeler purement civil, celui, par exemple, des lettres et des sciences donné aux jeunes gens laïques dans les Universités, les Lycées, les Gymnases. Or, nous disons à propos de celui-là que l'Église a sur lui un droit de juridiction, non pas direct, comme sur l'enseignement religieux, mais indirect; c'est-à-dire un droit de surveillance, un droit d'exclure tout ce qui pourrait s'y introduire de contraire à la foi ou à la saine morale. Quand on a des droits sur une chose, on a aussi celui d'en écarter tout ce qui la corrompt ou la gâte, et même tout ce qui en entrave la jouissance pacifique. C'est ainsi qu'un propriétaire a le droit d'empêcher les envahissements d'autrui sur sa légitime propriété. Or, nous l'avons vu : l'Église a des droits sur l'enseignement de la jeunesse catholique, des droits auxquels elle ne peut renoncer, parce qu'ils sont issus d'un devoir imposé par Dieu. Le Christ a dit à saint Pierre :

(1) Magister vester unus est Christus. *Matth.* XXIII, 10.

Pais mes agneaux. Les agneaux doués de raison ne sauraient être nourris autrement que du pain de la vérité. L'Église a donc le devoir rigoureux de fournir ce pain de la vérité évangélique et d'en nourrir ses enfants, surtout à l'époque où ils en ont le plus besoin, c'est-à-dire dans leur jeunesse. Et elle n'aurait pas conséquemment le droit de repousser l'iniquité et l'audace de quiconque tenterait d'empoisonner ce pain par l'immoralité et l'erreur ?

210. — Mais, nous dira-t-on, les belles-lettres et les sciences sont indépendantes de la vérité religieuse.

Non certes ! Pour qu'elles le soient, il faudrait que l'homme soit indépendant de Dieu. Si l'homme dépend de Dieu, l'intelligence humaine dépend de la vérité divine et lui est soumise.

Notez bien, que nous nous adressons ici, non pas à l'incrédule, mais au catholique. L'incrédule nie la vérité religieuse annoncée par le Christ, il va jusqu'à nier le Christ lui-même. Il est naturel qu'en conséquence de sa négation, il nie pareillement tout l'édifice qui s'élève sur cette base. Aussi, avec l'incrédulité, il faut prendre un autre chemin. Il faut avant tout guérir l'incrédule de son incrédulité, et passer ensuite à d'autres raisonnements. Mais, cette besogne est en dehors de notre sujet. Nous parlons des droits de l'Église à ceux qui admettent le Christ et sa divinité, à ceux qui admettent l'Évangile et qui, par conséquent, reconnaissent que l'Église est une fondation divine, et le royaume de Jésus-Christ. C'est de leur part que nous avons le droit de réclamer l'aveu que la vérité révélée domine toutes les autres vérités que fait surgir le développement de la raison. Elle leur est supérieure d'autant que l'intelligence divine est supérieure à l'intelligence humaine. La foi est une participation directe de la science elle-même de Dieu. Il est juste, par conséquent, que toute autre science quelconque lui soit subordonnée et soumise, alors même qu'on la croirait évidente et inébranlable. L'homme peut se tromper, Dieu ne le peut pas.

Ces principes posés, l'Église, qui est la gardienne et le porte-voix infaillible de la vérité, est, de sa nature, juge de toute autre science, au point de vue de l'harmonie ou du désaccord de celle-ci avec la véritée révélée. Il s'ensuit que, par là même que l'Église possède le droit de maintenir intacte, dans l'esprit de ses enfants, la vérité révélée, elle doit, par conséquent, avoir le droit de condamner et d'écarter de l'enseignement qu'ils donnent ou qui leur est donné ce qui pourrait la souiller. Cette fonction est d'autant plus indispensable que le jeune élève est incapable de découvrir l'erreur par lui-même, et qu'il est naturellement enclin à accepter ce qui lui vient de son maître, surtout si la chose lui est présentée sous les dehors fallacieux de la science. La force de cet argument grandit encore, quand il s'agit de doctrines morales, à cause des tendances desordonnées de la nature corrompue. « Le sens et la pensée du cœur de l'homme sont inclinés au mal depuis son adolescence. » (1)

La juridiction indirecte que nous disons appartenir à l'Église sur les lettres et les sciences purement naturelles, est donc incontestable, quand il est question d'exclure de l'enseignement de celles-ci tout ce qui pourrait être contraire à la foi ou à la morale chrétienne. Il suffit pour en être convaincu d'admettre que l'Église a le droit de donner l'enseignement religieux à ses jeunes enfants. L'un de ces droits est un corollaire de l'autre.

§ III

Une objection.

211. — On pourrait peut-être nous objecter que notre raisonnement, présenté plus haut, n'est qu'un anachronisme.

(1) Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua. *Genes.* VIII, 21.

Cette juridiction indirecte de l'Église sur l'enseignement littéraire et philosophique donné par les laïques, est en opposition formelle avec les tendances et les maximes de notre siècle. La civilisation moderne ne l'accepte pas, et elle a raison de ne pas l'accepter, parce qu'elle apporte des entraves à la liberté de la science. Aujourd'hui, tout comme l'État est séparé de l'Église, l'instruction scientifique et littéraire est séparée de la foi.

L'objection qui nous accuse d'anachronisme, repose elle-même sur une supposition erronée. Avons-nous parlé, en effet, de ce que notre siècle admet, ou de ce qu'il aime à admettre? Non certes! Nous nous sommes contenté de proclamer ce qu'exigent les faits considérés en eux-mêmes, dans leur réalité *objective*, dans leur nature. Ce n'est pas la folie, l'aberration, la sottise de tel ou de tel siècle, mais la vérité de la sagesse éternelle qui nous sert de critère dans nos études sur les droits de l'Église. Nous parlerons au chapitre IV de ce livre de la séparation que réclame notre siècle, et nous verrons alors les absurdités qui en découlent, ainsi que les limites dans lesquelles elle forcerait l'État à se renfermer. Il nous suffit, pour le moment, d'avoir mis en lumière les droits que l'Église possède de sa nature, et qui, de fait, lui ont été reconnus à des époques qui n'étaient pas encore atteintes du délire contemporain.

212. — Quand on nous dit que cette juridiction indirecte nuit à la liberté de la science, on bouleverse, de gaieté de cœur, toutes les notions les plus sensées. Est-ce nuire à la liberté d'un vaisseau que de l'empêcher d'aller donner contre des récifs, ou de l'en éloigner quand il les a heurtés? N'est-ce pas, au contraire, le garantir et lui rendre sa liberté? La liberté ne saurait se concevoir, si ce n'est dans le cercle des attributions qui correspondent à la nature de l'être dans lequel on la considère? Or, quelle est la nature de la science? De sa nature, la science adhère à la vérité. Si donc elle s'écarte de la vérité, pour

aller tomber dans l'erreur, ce n'est pas nuire à sa liberté, mais la favoriser, que de la relever et de la remettre dans le droit chemin. C'est ce que fait l'Église, en usant de sa juridiction indirecte sur elle. Quand la science s'égare, quand elle prend des feux follets pour des lumières, en d'autres termes, quand elle confond les apparences avec la substance, l'Église l'avertit de sa bévue et lui prescrit d'en revenir. Et encore, elle agit, en cette matière, avec une grande modération. Elle évite de corriger la science, si ce n'est au cas où l'erreur énoncée est *pernicieuse*, c'est-à-dire quand elle porte atteinte à la foi ou aux mœurs. Si elle ne touche pas à ces points, l'Église la considère comme étrangère à sa compétence. La raison en est qu'elle sait que J.-C. l'assiste, pour l'aider à conduire les âmes à leur salut éternel. Elle se sait, par conséquent, infaillible, uniquement lorsqu'il s'agit de proscrire les erreurs qui portent atteinte à la sincérité de la foi ou à la pureté des mœurs. Quant aux autres questions, l'Église n'y touche pas; elle laisse la science se corriger elle-même par le travail des vrais savants.

213. — Il importe de noter à ce propos un écart grossier qui n'est que trop commun au temps d'ignorance où nous vivons. Il existe dans le monde des libres-penseurs surtout un usage du ridicule le plus importun : sans cesse on en appelle à la science : la science enseigne ceci, la science a décidé cela ; tandis que ce n'est pas la science qu'il faudrait dire, mais les prétendus savants. Or, comment contester que ceux-ci soient capables de donner dans de grossières erreurs, à moins qu'on ne prenne pour un porte-voix de la vérité le premier charlatan venu qui met en circulation, de vive voix ou par la presse, les rêves de son cerveau malade ? La science tout comme la foi vient de Dieu : *Deus scientiarum Dominus est* (1), mais d'une façon différente. La foi est une émanation directe et

(1) *Regum*. II, 3.

immédiate de Dieu; la science, de son côté, en est une émanation indirecte et médiate. Les dogmes proviennent de la révélation que Dieu lui-même en a faite, et dont il a confié la garde et la promulgation à l'Église. Saint Paul écrit aux habitants de Thessalonique : « Qu'il se réjouit de ce qu'ils aient reçu la parole de Dieu, que vous avez ouïe de nous, dit-il, non comme la parole des hommes, mais ainsi qu'elle l'est en réalité, comme la parole de Dieu (1). » La science, au contraire, est le résultat du développement de la raison. Or, pour que ce développement ait lieu conformément à la source de la raison qui est Dieu, il faut que la raison parte de principes vrais, et qu'elle ne sorte pas de la voie en les appliquant aux faits fournis par une expérience bien établie. Or, qui peut se porter garant que chez les savants, qu'il s'agisse d'une personnalité isolée ou de plusieurs individualités, la raison n'ait pas subi de défaillance à l'un ou l'autre de ces trois points de vue? Qui peut garantir qu'elle ne soit pas partie d'un faux principe; qu'elle n'ait pas accueilli comme certain un fait douteux; qu'elle ne se soit pas trompée de route, en passant du premier au second? La raison humaine n'est ni la règle du vrai, ni identifiée avec lui. C'est l'attribut de Dieu seul. La raison peut s'écarter du vrai, parce que de sa nature elle est faillible, et elle est faillible parce qu'elle est limitée. Tant qu'on n'aura pas trouvé le moyen de la guérir de cette maladie, on pourra toujours suspecter ses décisions. Lorsqu'elle se trouve en opposition avec les vérités de la foi, il faudra dire de deux choses l'une : ou bien que le dogme proposé à notre croyance par l'Église ne vient pas de Dieu, ou bien que la thèse que tel ou tel savant nous offre comme un produit de la science, n'est pas le résultat du vrai développement de la raison. Il n'y a pas à sortir de cette alternative. Dans le premier cas, l'Église serait fail-

(1) Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum Dei. I *Thessal.* II, 13.

lible; dans le second, ce serait tel ou tel homme qui aurait erré. Laquelle de ces deux alternatives faut-il admettre? Le mécréant dira que c'est la première; le chrétien, que c'est la seconde. Or, comme nous le disions plus haut, c'est aux croyants que nous nous adressons. Ceux-ci trouveront mille fois plus raisonnable de penser que c'est l'homme qui est dans l'erreur, plutôt que de croire que c'est Dieu ou une autorité jouissant de l'assistance directe de Dieu. Conformément à cette règle, ils trouveront fort raisonnable que la foi corrige, dans un cas donné, ce qu'on appelle la science. Ces corrections tourneront manifestement au profit de la science elle-même, qui se trouvera de la sorte déchargée des erreurs qui lui étaient injustement imputées par les folles prétentions de certains qui se disent ses champions.

ARTICLE V

Deux questions relatives au droit de l'Église sur l'enseignement.

214. — Nous avons démontré, dans le courant de l'article précédent, une double thèse. La première, que le droit de l'Église sur l'instruction des clercs est un droit de juridiction *directe* et *totale* pour l'enseignement littéraire et scientifique, aussi bien que pour celui de la théologie. La seconde, que pour l'enseignement des laïques le droit de l'Église est en partie un droit de juridiction *totale*, et en partie un droit de juridiction *indirecte* et *particulière*. L'Église a une juridiction *directe* et *totale* sur la partie religieuse de l'enseignement qui exige la délégation et la direction de l'Église. Sa juridiction est *indirecte* et *particulière* sur la partie que nous appellerons civile et profane, dans ce sens que l'Église a le droit de faire exclure de cet enseignement tout ce qui blesse la sincérité de la foi et la pureté des mœurs. Or, à propos de la première de ces deux thèses, on pose la question de savoir si

un gouvernement séparé de l'Église a, de droit, quelque ingérence dans le choix des maîtres qui doivent enseigner? Par rapport à la seconde, on demande : si un gouvernement ainsi fait est obligé d'admettre dans ses écoles l'enseignement religieux, et si, par suite, il est tenu d'exclure de son enseignement philosophique et littéraire, tout ce qui porte atteinte à la sincérité de la foi et à la pureté des mœurs?

Nous ne saurions négliger de répondre à ces deux questions, pour deux motifs : le premier, parce qu'elles ont une connexion intime avec les deux thèses précédentes ; le second, parce que la solution qu'en donne le libéralisme moderne est d'une fausseté manifeste.

§ Ier

Un gouvernement séparé de l'Église peut-il s'attribuer une ingérence quelconque dans le choix et la direction des maîtres destinés à l'instruction du clergé ?

215. — La séparation de l'Église et de l'État est irrationnelle et sacrilège ; elle est nuisible à la paix elle-même de la société civile. Si la fin dernière de l'homme est unique et telle que tous les autres biens doivent servir à l'atteindre, ou tout au moins ne pas lui nuire, la raison nous dit clairement que de deux choses l'une : ou bien le pouvoir suprême régissant les hommes unis en société doit être unique ; ou bien, s'il y a deux pouvoirs suprêmes, comme en réalité il y en a deux, le pouvoir civil et le pouvoir religieux, l'harmonie la plus parfaite doit exister entre eux, puisque cette alliance est un effet de la volonté divine. Les choses qui sont de Dieu sont ordonnées (1). Y porter atteinte, c'est commettre un acte d'audace et d'impiété, puisque c'est entamer l'œuvre de Dieu ; du reste, le dom-

(1) Quæ sunt a Deo, ordinatæ sunt. *Rom* XIII, 1.

mage vient encore s'ajouter au désordre et au sacrilège. L'État, en effet, se matérialise de la sorte, il se dépouille de tout titre pour exercer une influence dans l'ordre moral et place ses sujets dans la dure nécessité ou de lui désobéir fréquemment, au grand préjudice de leurs intérêts matériels, ou de désobéir à Dieu au préjudice de leur intérêt éternel.

Ces conséquences ont été, à plusieurs reprises, démontrées par nous ; il n'y a pas lieu de répéter ici ce que nous avons dit. Restreignons-nous, pour le moment, à la question proposée. Nous disons donc que la séparation entre l'Église et l'État, loin d'attribuer à celui-ci une ingérence quelconque, quand il s'agit des maîtres destinés à former le jeune clergé, la lui dénie au contraire, et ne saurait être admise en aucune façon. Même au sein d'un État uni à l'Église, cette ingérence n'a aucune raison d'être et doit être refusée. Elle blesserait la liberté de l'Église, par rapport à la formation de ses ministres, et mettrait en péril le but même de l'enseignement qui leur est donné. L'instruction est bonne ou mauvaise, selon le caractère des maîtres. La question des textes employés dans l'école est de bien moindre importance. Un bon texte aux mains de quelqu'un qui le commente dans un sens pervers devient du poison. Un texte, même mauvais, mais corrigé et redressé par la parole du professeur peut au contraire devenir inoffensif. Aussi, le souci principal de celui qui pourvoit à l'instruction doit être le choix des maîtres. C'est là le point capital. L'Église donc, qui se rend seule compte des qualités que doit avoir la doctrine à enseigner à ceux qui aspirent au saint ministère, doit jouir d'une liberté complète dans le choix des maîtres. L'État ne peut y intervenir en aucune façon.

216. — Que si ces principes sont vrais, quand il s'agit d'un État qui est l'allié et l'ami de l'Église, ne doivent-ils pas l'être à plus forte raison, quand il s'agit d'un État séparé d'elle? L'idée de séparation, non seulement distingue mais désunit les deux sociétés. Elle consiste en

ceci : que l'État s'occupe de ses affaires, et l'Église des siennes : *l'Église libre dans l'État libre*, telle est la formule par laquelle le libéralisme exprime, sur ce point, sa profession de foi. Or, comment, après cette profession, l'État pourrait-il s'ingérer dans une affaire aussi rigoureusement ecclésiastique que l'est celle de la formation des aspirants au sacerdoce? Minghetti, qui a écrit un livre pour défendre la séparation de l'Église et de l'État, se demande : « L'État doit-il enseigner la religion, ouvrir des séminaires, créer des facultés théologiques? D'après notre manière de voir, la réponse à cette question est négative. Le comte de Cavour avait la même pensée lorsque, dans la séance du 14 mars 1851, il déclarait que le gouvernement devrait demeurer étranger à l'enseignement de la théologie, et même renoncer à diriger directement et d'une façon immédiate, les séminaires qu'il avait à cette époque (1). » S'il doit demeurer étranger à l'enseignement de la théologie, il doit, par conséquent, demeurer étranger à la nomination des maîtres chargés de le donner ou d'y préparer.

217. — Qu'on se détrompe! Le libéralisme est dans l'habitude de reprendre d'une main ce qu'il est forcé de donner de l'autre. C'est ainsi que Minghetti, après avoir affirmé à la suite de Cavour, que le gouvernement doit demeurer étranger à l'enseignement théologique, après avoir admis « qu'on ne saurait dénier à l'association religieuse (lisez l'Église), d'avoir des séminaires, des pensionnats, des lycées et des Universités (2) », pose d'une façon assez confuse, la question de savoir : « quelles conditions l'État peut imposer aux associations ecclésiastiques, pour qu'il leur soit licite de se consacrer à l'enseignement? » « L'État, répond-il, doit imposer aux écoles ecclésiastiques, ces mêmes conditions qu'il impose aux autres : conditions

(1) *Stato e Chiesa*, p. 156.
(2) *Ibid.*, p. 151.
(3) *Ibid.*, p. 151.

hygiéniques, sous le rapport de la salubrité et de la propreté des locaux ; conditions morales, au point de vue du caractère des maîtres, de la nature des études, de la discipline ; conditions scientifiques, au point de vue de la durée obligatoire des études pendant une période raisonnable, et sous des formes raisonnables (1). » Qui ne voit que l'application de ces prescriptions aux séminaires et aux écoles épiscopales destinées à l'instruction du clergé, enlève toute liberté aux uns et aux autres? L'Église, sous ce rapport, tomberait dans une servitude qu'elle n'a jamais connue, même sous les gouvernements les plus absolus. Et ce serait là, l'application pratique de la formule : *l'Église libre dans l'État libre!*

Restreignant ensuite son raisonnement aux maîtres seulement, Minghetti ajoute : « Parmi les garanties que l'État exige, quand il accorde la liberté d'enseignement, il y a celle que les maîtres soient pourvus d'attestations de moralité ; qu'ils fournissent la preuve d'avoir fait avec succès certaines études, et d'être aptes à leur fonction. Or, quelqu'un a prétendu que les ministres du culte doivent être dispensés sous ce rapport, attendu que leurs fonctions constituent une garantie suffisante des qualités morales et de la culture scientifique que l'on exige..... Mais, de pareils privilèges ne sont pas admissibles (2). »

218. La dénomination d'écoles ecclésiastiques peut s'entendre dans un double sens. Il peut y avoir les écoles ecclésiastiques tenues par des ecclésiastiques, et au nom de l'autorité ecclésiastique, bien qu'elles soient destinées à l'instruction des laïques. Il y a ensuite les écoles tenues par des ecclésiastiques, et au nom de l'autorité ecclésiastique, mais destinées à l'instruction des clercs. M. Minghetti paraît n'apercevoir aucune différence entre les premières et les secondes. Rien de plus naturel.

(1) *Ibid.*, p. 152.
(2) *Ibid.*, p. 153.

Rien ne contribue à vulgariser une erreur comme la confusion. Mais, pour ce motif-là même, nous ne saurions suivre l'exemple de notre contradicteur. Il nous convient au contraire de bien préciser la distinction susdite, par la raison que le jugement à porter sur ces deux genres d'écoles est radicalement différent. Pour ce qui est des premières, il est certain que les Évêques, au cas où il verraient la moralité ou la foi des jeunes gens catholiques courir quelque danger dans les écoles laïques, ont non seulement le droit, mais même l'obligation d'y pourvoir, en ouvrant eux-mêmes, dans la mesure du possible, des écoles qui soient à l'abri de ce double danger, et placées sous leur surveillance. Prétendre que les maîtres destinés à donner l'enseignement dans ces écoles, soient munis de certificats délivrés par le gouvernement et constatant leur aptitude scientifique, c'est une injure gratuite faite aux Évêques, comme s'ils n'étaient pas capables d'en juger. Quant à la moralité, l'exigence libérale est parfaitement ridicule. Est-ce que, par hasard, des employés civils seraient plus à même d'en juger que ceux qui ont mission, de la part de Dieu, de façonner les mœurs des populations dans la vertu et la sainteté ? Toutefois, ne nous arrêtons pas à discuter ce point. Admettons un instant l'exigence arbitraire d'un certificat de capacité délivré par le gouvernement, de la part des maîtres chargés d'instruire la jeunesse laïque dans les écoles dirigées par les Évêques. Mais, du moment qu'il s'agit des maîtres destinés exclusivement à l'instruction des clercs, la prétention serait purement et simplement intolérable. Que vient faire ici le gouvernement ? Il s'agit, en l'occurrence, d'une fonction ayant un but non politique, mais religieux ; il s'agit de personnes qui aspirent à une charge non pas civile, mais ecclésiastique. Or, l'Église seule a qualité pour déterminer la matière de l'enseignement clérical, et par conséquent c'est à elle seule qu'il appartient de décider quelles sont les personnes aptes à le donner. Incohérence à peine croyable ! On

avoue que le gouvernement est incompétent pour juger de la doctrine à enseigner au clergé, et puis on voudrait qu'il soit compétent pour juger de l'aptitude des maîtres appelés à le donner. C'est comme si l'on chargeait de donner des diplômes de médecin quelqu'un qui ne saurait rien en fait de médecine.

219. — Et qu'on ne vienne pas nous répliquer que notre raisonnement n'a de valeur que pour les sciences théologiques, mais qu'il en est autrement quand il s'agit des études philosophiques et littéraires. Nous avons établi, en effet, à l'article précédent, que du moment qu'il s'agit des clercs, ces études-là même, au point de vue de la qualité et de la mesure, sont de la compétence exclusive de l'Église. L'Église est donc seule compétente pour juger de l'aptitude des personnes à qui cet enseignement doit être confié. Lui fixer des conditions ou lui créer des entraves, en cette matière, c'est violer ses droits.

§ II

Sophismes de Minghetti.

220. — M. Minghetti allègue deux motifs en faveur de son erreur. Le premier invoque l'égalité de tous les citoyens devant la loi : « Puisque nous avons posé, dit-il, comme règle générale, que les ecclésiastiques sont égaux aux autres citoyens, les premiers tout aussi bien que les seconds doivent se soumettre au droit commun (1). » Le second invoque la publicité et l'importance des fonctions sacerdotales, dans la société humaine. « Nous avons dit, ajoute-t-il, que l'État ne permet l'exercice de certaines professions publiques, que sous certaines réserves, et avec certaines précautions. Il veut garantir aux citoyens

(1) *L'État et l'Église*, p. 153.

que celui qui les exerce a parcouru certaines études et subi certaines épreuves. Or, on se demande si de semblables garanties peuvent être exigées de la part de ces citoyens qui veulent assumer, au sein des associations religieuses reconnues, la fonction de ministres du culte et de pasteurs des âmes? Je réponds qu'oui, parce que c'est là aussi une profession publique, et d'une grande importance (1). »

Il ne faut guère de réflexion pour comprendre que le fond de cette théorie n'est autre chose que la négation de l'indépendance de l'Église et son assujettissement à l'État; que c'est l'égaler à une société particulière quelconque, surgissant au sein de l'État, et ayant un but subordonné à la fin politique de l'État lui-même. S'il en était autrement, l'invocation du droit commun serait ici hors de propos. En effet, en admettant même que l'État, à raison de sa séparation d'avec l'Église, refuse à celle-ci ses faveurs, s'il la reconnaît néanmoins comme société indépendante, ayant une fin propre et soustraite à toute subordination à l'égard d'une autre fin, il ne peut prétendre soumettre au droit commun qui est purement d'ordre civil, ce qui est strictement connexe avec l'idée d'une société pareille, ce qui de plus est renfermé dans l'ordre de la fin susdite. Or, telle est la fonction de ministre du culte et de pasteur des âmes. Le droit commun, auquel doivent être soumis tous les citoyens et par conséquent aussi les ministres du culte en tant qu'ils sont citoyens, est celui qui correspond à la fin politique. Telles sont, par exemple, les lois qui concernent les impôts, la tranquillité publique, les contrats et ainsi de suite.

Mais, quand la loi franchissant les limites de l'ordre civil, prétend réglementer ce qui est du domaine exclusif de la religion, il ne s'agit plus du droit commun dans l'ordre civil, il s'agit d'un empiétement arbitraire sur le domaine

(1) *L'État et l'Église.*

ecclésiastique. Pour ne pas nous écarter du cas qui nous occupe, la loi prescrit à quiconque veut ouvrir une école ou un pensionnat, de satisfaire à certaines exigences. Mais, pour que cette loi demeure dans la sphère civile, elle ne peut être applicable qu'à des établissements destinés à former des citoyens, à préparer aux carrières civiles. Sous aucun prétexte, elle ne peut embrasser des établissements destinés à former des ecclésiastiques, ou à préparer aux fonctions ecclésiastiques. Pour qu'il en soit autrement, il faudrait supposer que l'ordre ecclésiastique et le but ecclésiastique sont soumis, eux aussi, au législateur politique. Mais, dans ce cas, où serait l'indépendance de l'Église? Où serait même la séparation de l'Église et de l'État? L'Église ne serait plus qu'un département subordonné à l'État, comme toute autre association d'ordre civil, et le libéralisme se mettrait en pleine contradiction avec lui-même.

221. — Lorsque Minghetti prononce que les ministres du culte doivent, eux aussi, s'assujettir au droit commun, son assertion réclame, pour le moins, une distinction. Dans les rapports qui sont du domaine civil, *soit;* dans les rapports qui sont du domaine religieux, *je nie l'hypothèse*, à savoir qu'ils rentrent dans la sphère du droit commun. Ils sont au contraire en dehors de cette sphère, et soumis à un droit plus élevé, c'est-à-dire au droit de l'Église.

Le défaut capital de ces messieurs, c'est qu'ils se mettent à écrire sur des matières, sans idées claires et précises. Dans le passage que nous citons plus haut, Minghetti raisonne, paraît-il, de la façon suivante : Le gouvernement a le droit de garantir aux citoyens que ceux qui veulent exercer une profession publique, aient fait certaines études et subi certaines épreuves. Or, le sacerdoce est une profession publique. Donc le gouvernement a le droit de garantir aux citoyens que ceux qui veulent l'exercer, ont fait certaines études et subi certaines épreuves.— Mais il ne s'aperçoit pas qu'il ne s'agit pas ici

de citoyens, envisagés comme *citoyens*, mais de citoyens envisagés comme *fidèles ;* ni d'une profession publique *civile*, mais d'une profession publique *religieuse*. Le sujet et l'objet se trouvant par là même modifiés, l'application de son principe est hors de propos.

Pour quel motif le gouvernement devrait-il garantir aux citoyens que ceux qui exercent auprès d'eux la fonction des ministres du culte et de pasteurs des âmes, ont fait certaines études et subi certaines épreuves? Pour empêcher, nous répondra-t-on, que ces fonctions ne tombent en des mains de personnes ignorantes. Mais, qu'importe au gouvernement? C'est l'affaire de l'Église, à laquelle appartiennent le soin du culte divin et le gouvernement des âmes. C'est à elle de voir quelles études doit avoir faites et quelles épreuves subies, celui qui désire exercer l'une ou l'autre de ces fonctions. Le gouvernement, que sait-il en cette matière? Il pourra s'entendre en politique, en économie publique, en droit civil; mais il est complètement ignorant en matière de culte divin, de conduite des âmes. Vous-mêmes vous le déclarez incompétent en fait de religion. Que si l'Église voulait confier ses ministères à des personnes instruites d'une façon différente de celle que prescrivent vos programmes, qu'auriez-vous à y voir? Vous vous êtes séparés de l'Église, occupez-vous de vos affaires, et laissez l'Église s'occuper des siennes. Est-ce que, par hasard, en vous séparant de l'Église, vous vous êtes réservé la charge d'inspecteur général sur elle?

222. — Pour trouver un appui à sa prétention capricieuse, M. Minghetti a recours à l'exemple de la Prusse. « Parmi les dernières lois prussiennes, dit-il, rédigées d'après l'idée juridictionnelle cependant, celle qui me semble avoir un caractère plus général et mériter d'être acceptée ailleurs, c'est la loi qui concerne l'obligation des études, pour être admis à exercer une fonction ecclésiastique (1). » Mais cet exemple, loin de lui être favorable,

(1) *L'État et L'Église.*

renverse son système. Qui ne sait, en effet, l'indignation universelle, et la résistance que ces lois subversives de la discipline et de l'institution divine elle-même de l'Église, ont suscitées en Allemagne jusque chez les simples fidèles? La constance indomptable des laïques catholiques à tenir tête au gouvernement, au sein du Reichstag prussien, à exiger l'abolition de ces lois non moins insensées qu'iniques, est une preuve éclatante que c'est méconnaître les intérêts de l'État que de porter une main sacrilège sur les droits de l'Église de Dieu.

Mais, en définitive, cet appui-là même est venu faire défaut à l'hypocrisie de Minghetti. Le gouvernement prussien, dans ses derniers accords avec le Saint-Siège, a renoncé à cette injuste ingérence.

223. — Cependant, le sacerdoce, nous dit-on, est une fonction publique et d'une importance sociale incontestable.

Sans doute ; mais ni sa publicité ni son importance ne donnent au gouvernement le droit de s'y ingérer.

Le libéralisme s'imagine que du moment où une fonction est publique, elle est soumise à l'État. Mais, il n'en est pas ainsi. Il faut non seulement qu'elle soit publique, mais encore renfermée dans le cercle tracé par le but de l'État. Si elle dépasse ce but, qu'elle soit privée ou publique peu importe, elle échappe à l'autorité de l'État. Les droits tout comme les devoirs se déduisent du but et se mesurent d'après lui. Or, le Sacerdoce dépasse le but de l'État, surtout le sacerdoce catholique, qui a pour objet une fin surnaturelle, et qui, de sa nature, est surnaturel. Or, comment voulez-vous qu'une fonction ayant un but et un caractère surnaturels, soit soumise, d'une façon quelconque, à une autorité d'ordre naturel? De plus, cette prétention libérale suppose que l'État se confond avec la société en général, ou tout au moins avec la société publique en général; mais ni l'une ni l'autre de ces deux hypothèses n'est vraie. La société humaine, c'est-à-dire celle

qui se rapporte à l'homme tout entier, est triple : la société domestique, la société civile et la société religieuse. Celle du milieu, qui est la société civile, est la moins essentielle. La famille, en dehors de laquelle l'homme ne saurait ni venir au monde ni se conserver, peut, absolument parlant, se passer de la société civile.

Il n'en est pas de même de la société religieuse, surtout depuis la fondation de l'Église. La société civile est une société publique; mais l'Église est une société publique également, puisqu'elle a été instituée sous cette forme par Jésus-Christ. La société civile est requise non pas simplement pour être, non *simpliciter ad esse*, mais pour être mieux, *sed ad melius esse*, et cela uniquement sous le rapport des biens de la vie présente. Sa fin est, à proprement parler : « la paix publique et la prospérité temporelle, » comme le dit l'apôtre (1). Le libéralisme élargit les attributions de l'État. Mais, quelque extension qu'on veuille leur donner, elles ne pourront jamais raisonnablement s'étendre à ce qui est d'ordre surnaturel et divin. Or, tel est le sacerdoce, parmi les chrétiens. Lorsque Minghetti s'avise de dire que : « le sacerdoce est une profession qui, pour être noble, ne diffère pas cependant des autres professions » (2), il énonce une véritable sottise. Le sacerdoce diffère d'autant des professions civiles, que l'opération divine diffère des occupations de l'homme.

L'exercice du saint ministère est sans contredit d'une grande importance, même au point de vue politique. Mais de ce qu'une chose est simplement importante pour l'État, il ne s'ensuit pas que l'État ait un droit sur elle. S'il en était autrement, on aboutirait aux conséquences les plus bizarres. N'est-il pas vrai qu'il importe grandement à l'État que les enfants soient bien élevés et nourris, pour

(1) Ut quietam et tranquillam vitam agamus. I *Timoth.* II, 2.
(2) *L'État et l'Église*, p. 155.

qu'il ait des citoyens sains et robustes? Faudra-t-il dire pour cela que l'État doit s'occuper des nourrices, fixer la quantité, la qualité et les heures des repas dans les familles? Et puisque la constitution physique des enfants prend sa source dans la génération, faudra-t-il aussi (Dieu nous en garde!) assujettir celle-ci à la réglementation de l'État?

Savez-vous quelle est la conséquence de l'importance sociale du Sacerdoce? Ce n'est pas que l'État doit se l'assujettir (ce qui serait le comble de l'absurde), mais qu'il doit l'honorer, le protéger, le laisser agir librement, sous la dépendance de ses chefs naturels, et écarter plutôt les entraves qui gênent son action. L'État libéral fait tout le contraire, et Minghetti, loin de l'en empêcher, l'y pousse par son livre.

§ III

La séparation entre l'État et l'Église entraîne-t-elle l'exclusion de l'enseignement religieux des écoles?

224.— «Il nous reste, écrit M. Minghetti, à parler d'un point qui est peut-être plus ardu et plus scabreux que les autres. Faut-il oui ou non que la religion soit enseignée dans les écoles publiques élémentaires et moyennes, dans les écoles inférieures surtout que fréquente la grande masse des enfants?... Si nous voulons être conséquent avec le principe établi par nous, si le gouvernement est, en réalité, incompétent en matière religieuse, de même qu'il ne donne pas l'enseignement théologique, il ne doit pas non plus imposer le catéchisme. Et quand je parle du gouvernement, j'entends aussi la province et la commune qui, en cette matière, peuvent-être considérées comme de petits États (1). »

(1) *L'État et l'Eglise*, p. 158.

Nous avons noté précédemment que les écrivains libéraux procèdent d'ordinaire avec une grande confusion d'idées. Nous devons ajouter à présent que la logique leur fait fréquemment défaut. L'État, nous dit-on, en se séparant de l'Église, s'est rendu incompétent en matière de religion. Fort bien! Par conséquent, de même qu'il ne peut enseigner la théologie aux jeunes lévites, il ne peut pas non plus enseigner le catéchisme aux jeunes laïques. Fort bien encore! Mais, s'ensuit-il qu'il ne puisse pas, et qu'il ne doive pas prescrire que le catéchisme soit enseigné, en d'autres termes que l'enseignement religieux soit donné dans les écoles publiques, non pas en son nom assurément, mais au nom de l'autorité qui est compétente en cette matière? En aucune façon. Si l'enseignement religieux est nécessairement requis, comme nous le verrons, par la nature même de l'instruction, l'État, quel qu'il soit, ne peut vouloir la seconde sans vouloir aussi le prémier.

225. — En Belgique on professe, en termes exprès, la séparation de l'Église et de l'État. Et néanmoins voici ce que rapporte Minghetti lui-même, au sujet de à l'enseignement de la religion dans les écoles publiques: « En Belgique, dit-il, l'enseignement religieux est obligatoire dans les écoles. La loi du 23 septembre 1842 et celle du 1er juin 1850 décident que cet enseignement sera donné par les ministres du culte professé par la majorité des élèves. Ce n'est pas tout: les écoles primaires sont soumises aussi à un inspecteur délégué par l'autorité ecclésiastique. Mais, ajoute-t-il, ce n'est pas là de la liberté d'enseignement, mais un privilège en faveur du clergé catholique (1). » Cet oracle est d'une injustice patente. Il provient de la fausse idée que se forme le libéralisme italien, en matière de liberté. La liberté, à ses yeux, con-

(1) *L'Église et l'État.*

siste dans le mépris du droit, en faveur de la licence (1). Mais ce n'est pas là la liberté vraie. La vraie liberté est celle qui s'arrête en face du droit d'autrui, et le respecte. C'est ce qui a lieu dans ce cas-ci. La loi belge rapportée par Minghetti est faite dans des sentiments de respect pour le droit paternel, et pour le droit de l'Église. L'autonomie de l'État, quel qu'il soit, ne peut fouler aux pieds de pareils droits : il doit au contraire les sauvegarder et les protéger dans ses lois.

226. — L'instruction de l'enfant est *essentiellement* une fonction non pas de l'État, mais des parents. Ceux-ci ont mis au monde non pas un être quelconque, mais un être composé d'un corps et d'une âme spirituelle. Le corps de l'enfant a été organisé dans le sein de sa mère ; mais son âme reste à organiser, pour ainsi dire, parce qu'elle est toujours en puissance au point de vue de la connaissance du vrai et de l'amour du bien. C'est pour ce motif principalement que l'enfant demeure sous la tutelle de ses parents qui est, en quelque façon, pour nous servir de la belle expression de saint Thomas, un sein spirituel (2). Cette espèce d'organisation spirituelle de l'enfant est opérée par les parents, moyennant l'éducation, dont la partie principale est l'instruction. Celle-ci par conséquent est leur devoir et leur droit.

L'État, en ouvrant des écoles, vient en aide aux parents : il leur offre son concours pour l'accomplissement de leur importante charge. Il s'ensuit que la qualité et le caractère de l'instruction qui se donne dans les écoles publiques doivent être en harmonie parfaite avec la qualité et le caractère de l'instruction que les parents sont tenus de donner à leurs enfants. Or, qui ne voit que la partie principale de celle-ci est la partie religieuse ?

(1) Tous les libéralismes ont les mêmes idées et tiennent la même conduite en cette matière. *A. O.*

(2) Continetur sub parentum tutela sicut sub quodam spirituali utero. *Summ. theol.*, 2. 2, q. 10, a. 12.

Les parents ont le devoir rigoureux d'élever vers Dieu l'esprit de leur enfant. Ils doivent lui montrer que Dieu est le premier principe de son existence et la fin dernière de son opération. Ils doivent en outre former ses mœurs. Or la loi divine est la racine de toute moralité, et les premiers d'entre les devoirs de l'homme sont ceux qu'il a envers Dieu. Sans Dieu il n'y a pas de morale, parce qu'il n'y a pas de devoirs. Le devoir suppose la loi, et la loi le législateur. Cette formation religieuse et morale doit être assidue, constante, intimement mêlée à la formation littéraire, pour que l'enfant comprenne qu'elle embrasse des éléments non pas accessoires pour lui, mais d'une nécessité absolue, des éléments sans lesquels tout autre intérêt n'a pas de valeur. En outre, puisqu'il s'agit non pas d'une instruction religieuse quelconque, mais de l'instruction religieuse d'un enfant catholique, celui-ci doit être instruit dans la révélation des mystères chrétiens, dans les préceptes évangéliques, dans la connaissance de l'Église dont il est un membre et un enfant. Toutes ces choses et d'autres pareilles doivent être enseignées à l'enfant, de préférence à tout autre enseignement qui a en vue le bien-être et les avantages de la vie présente. Il importe plus à l'enfant d'être un bon chrétien qu'un citoyen distingué. Si donc l'école est, de sa nature, une institution substituée au ministère paternel, elle ne peut absolument pas se passer de l'enseignement religieux.

227. — Au droit du père de famille vient s'ajouter le droit de l'Église. Le nouveau-né, en vertu de la régénération baptismale, est devenu enfant de l'Église. Ses parents, en le présentant au baptême, le lui ont offert, et en elle et par elle l'ont dédié à Jésus-Christ. L'Église, en le rendant aux parents, leur a imposé l'obligation de l'élever pour elle, répétant en quelque sorte les paroles de la fille de Pharaon à la mère de Moïse : « Reçois cet enfant, et nourris-le pour moi » (1). L'école, en se substituant aux

(1) Accipe puerum istum et nutri mihi. *Exod.* II, 9.

parents, assume leurs devoirs, et l'Église a le droit d'en exiger l'accomplissement.

M. Minghetti remarque : « qu'un enseignement dogmatique, tel qu'il se donne dans certaines écoles, un enseignement abstrait, matériel, hésitant, qui ne parle ni à l'intelligence ni au cœur, ne sert de rien ». Et il ajoute : » Si l'enfant, avec son esprit délié, parvient à deviner que le maître n'attache pas une grande et réelle valeur à ce qu'il explique, cela suffit pour éteindre dans son âme les germes du sentiment religieux ; c'est assez pour diriger sa conduite à venir, dans un sens opposé à celui qu'on veut atteindre par l'enseignement religieux (1). » Cette remarque est juste, mais que prouve-t-elle ? Elle ne prouve assurément pas que l'enseignement religieux doive être supprimé. S'il l'était, l'esprit éveillé de l'enfant pourrait en conclure également que la seule chose importante est l'enseignement profane, que l'enseignement religieux n'offre pour l'homme qu'un intérêt secondaire, ou même de nulle valeur. Cela suffirait pour déposer dans cette âme simple un germe, sinon d'athéisme, au moins d'indifférentisme et de mépris pour la religion. La seule chose que prouve la remarque de M. Minghetti, c'est que l'enseignement religieux ne doit pas être donné par le premier venu, mais par des maîtres qui sachent et aiment réellement ce qu'ils enseignent. Ce n'était donc pas un privilège, mais une disposition sage et obligatoire que celle de l'inspection ecclésiastique dans les écoles de l'État, voulue par la loi belge que critique le sophiste italien.

(1) *L'État et l'Église*, p. 159.

§ IV

Une réplique futile.

228. — Mais, nous dira-t-on, pour suivre cette ligne de conduite, l'État devrait entrer en rapport avec l'Église, ce qui répugne à l'idée de séparation.

Étrange inconséquence! Quand il s'agit d'avoir quelques égards pour la religion, on invoque l'impossibilité pour l'État, d'entrer en rapport avec l'Église; quand, au contraire, il s'agit de fouler aux pieds les droits de celle-ci, à l'aide du *placet royal*, de l'intervention arbitraire du pouvoir civil dans les séminaires, des entraves apportées au ministère sacerdotal, oh! alors l'intervention de l'État n'offre plus aucune répugnance! Est-ce que par hasard on entre en rapport avec l'Église seulement en l'aidant, et non pas aussi en cherchant à lui nuire?

Mais voici que M. Minghetti lui-même nous apprend que la séparation juridique entre l'Eglise et l'Etat ne veut pas dire inimitié et guerre entre les deux parties (1). Il va même plus loin: « Elle est, au contraire, dit-il, le seul moyen de ranimer le sentiment religieux, de rétablir dans l'avenir la concorde des esprits et de favoriser cette unité de vues et de but qui pourront servir à améliorer la situation de la société humaine (2) ». Mais si l'on veut arriver à cette unité de vues et de but, n'est-il pas absolument indispensable que l'accord existe en matière d'enseignement, de telle façon qu'en développant la culture civile, on ne néglige pas la culture religieuse? Certes, s'il y a un pays où la séparation de l'Église et de l'État est pleinement professée, c'est, sans contredit, dans l'Amérique du Nord. Et de fait, il ne serait guère possible qu'il en soit

(1) *L'Église et l'État*, p. 160.
(2) *Ibid.*

autrement là-bas, à cause des sectes nombreuses et disparates qui divisent les États-Unis en matière de religion. Or, en Amérique, on ne trouve pas du tout contraire à la séparation, de nouer des rapports avec les ministres du culte, pour ce qui concerne l'enseignement religieux, et de leur soumettre les livres de classe qui traitent de religion. M. Minghetti décrit en ces termes les soins que prend ce gouvernement de ce chef : « Il veille d'abord à ce qu'il n'y ait rien dans les livres de classe qui puisse favoriser l'incrédulité ou le mépris de la religion. A cet effet, les textes élémentaires sont, *même de commun accord avec les différents cultes, revus et expurgés*. En second lieu, dans l'horaire journalier des leçons, *on laisse toujours un temps libre convenable* à ceux qui veulent s'instruire dans la religion. De plus, dans les écoles mêmes, *des salles sont préparées pour l'enseignement religieux*, et elles sont fournies de tous les ustensiles nécessaires, à la disposition des prêtres et des maîtres qui, choisis par les familles, ou ayant juridiction dans l'endroit, sont députés pour enseigner la religion (1). » En fait-on au moins autant dans notre Italie, où la division religieuse qui règne en Amérique n'existe pas, où au contraire, la presque totalité des citoyens est catholique? N'est-ce pas tout l'opposé? Les livres classiques sont souvent pleins d'outrages contre la foi; non seulement ils ne sont pas expurgés de commun accord avec le clergé, mais toute réclamation de celui-ci est dédaignée. On ne laisse aucune heure libre pour l'enseignement de la religion; encore moins met-on à la disposition des ministres du culte députés à cet effet, des salles fournies des ustensiles nécessaires.

229.—D'où provient cette différence si considérable? Ce n'est certes pas la séparation de l'Église et de l'État qui en est cause. Quelque déraisonnable qu'elle soit, elle n'entraîne pas l'exclusion de l'enseignement religieux

(1) *L'Église et l'État.*

des écoles. Témoin l'Amérique! Mais, la raison de cette différence, la voici : l'Italie libérale entend la séparation de l'Église et de l'État dans ce sens, qu'elle ne reconnaît aucun droit à l'Église, qu'elle veut que l'organisation de la société soit athée, sans aucun égard ni pour Dieu ni pour tout ce qui se rapporte à Dieu. Un État qui entend la séparation susdite de cette façon, par là même qu'il se déclare athée, ne saurait ne pas vouloir athée également l'école où sont élevés les enfants qui doivent devenir ses membres. *Unum quodque agit sibi simile.* Agir autrement lui est chose impossible, soit ; mais dans cette hypothèse, l'État devrait déposer toute pensée de se faire maître d'école, même laïque, et abandonner l'enseignement aux efforts individuels ou à la sollicitude des pères de famille. S'il se refuse à remplir les devoirs de ceux-ci, il n'est pas admis à usurper leurs droits. Ouvrir et soutenir aux frais du public des écoles, même facultatives, en opposition avec la conscience d'un peuple catholique, c'est un piège tendu à la bonne foi d'un grand nombre, c'est une charge injuste imposée à la bourse de tous.

230. — Nous terminerons cette étude sur l'enseignement, en rapportant ici cinq propositions condamnées par le Pape Pie IX dans le *Syllabus*.

Première proposition. — Le pouvoir de juridiction dont l'autorité ecclésiastique est investie ne donne pas à celle-ci *uniquement* le droit propre et essentiel de diriger l'enseignement des doctrines théologiques. (§ VI, n. XXXIII.)

Deuxième proposition. — Toute la direction des écoles publiques dans lesquelles la jeunesse d'un État chrétien est élevée, si l'on en excepte seulement dans une certaine mesure les séminaires épiscopaux, peut et doit être *attribuée à l'autorité civile*, et cela de telle manière qu'il ne soit reconnu à aucune autre autorité le droit de s'immiscer dans la discipline des écoles, dans le régime des études, dans la collation des grades, dans le choix ou l'approbation des maîtres. (§ VI, n. XLV.)

Troisième proposition. — Bien plus: même dans les séminaires des clercs, la méthode à suivre dans les études est soumise à l'autorité civile. (*Ibid.*, n. XLVII.)

Quatrième proposition. — La bonne constitution de la société civile demande que les écoles populaires, qui sont ouvertes à tous les enfants de chaque classe de la population, et en général que les institutions publiques destinées aux lettres, à une instruction supérieure et à une éducation plus élevée de la jeunesse, *soient affranchies de toute autorité de l'Église*, de toute influence modératrice et de toute ingérence de sa part, et qu'elles *soient pleinement soumises à la volonté de l'autorité civile et politique*, suivant le bon plaisir des gouvernements et le courant des opinions générales de l'époque. (*Ibid.*, n. LXVII.)

Cinquième proposition. — Des catholiques peuvent approuver un système d'éducation placé en dehors de la foi catholique, et qui n'aurait pour but, ou du moins pour but principal, que la connaissance des choses purement naturelles, et la vie sociale sur cette terre. (*Ibid.*, n. XLVIII.)

On peut dire que tout le système libéral en fait d'enseignement et d'écoles est condamné dans ces cinq propositions.

ARTICLE VI

Du droit de l'Église en matière de propriété temporelle.

231. — L'un des droits de l'Église contre lequel la cupidité s'acharne le plus est, sans contredit, le droit de *propriété*.

Les gouvernements politiques ont, de tout temps, convoité ses richesses. Non contents de s'en emparer, quand une occasion favorable s'est présentée, ils se sont efforcés bien souvent de justifier, par d'indignes sophismes, leur

honteux brigandage. Quoi d'étonnant, dès lors, que l'Église ait eu soin constamment de proclamer ses droits, par la voix de ses Pontifes et de ses Conciles et de les défendre par la force des armes spirituelles? On connaît notamment l'anathème lancé par le Concile de Trente contre les violateurs du droit de propriété de l'Église, quelle que fut la dignité, même impériale ou royale, dont ils étaient revêtus (1). Le Pape Pie IX, à son tour, a proscrit, au n° XXVI du *Syllabus*, la proposition que *l'Église n'a pas le droit natif et légitime d'acquérir et de posséder.*

Bien que nous ayons traité ce sujet en un autre endroit (2), nous ne pouvons toutefois nous dispenser d'en dire quelques mots; l'ordre et l'ensemble de notre travail l'exigent absolument.

§ Ier

L'Église doit avoir le droit de propriété, en d'autres termes le droit de domaine en matière temporelle.

232. — L'homme a le droit de veiller à sa conservation. Il a donc le droit d'user des moyens nécessaires à ce

(1) Si quem clericorum aut laicorum, quacumque is dignitate, etiam imperiali aut regali præfulgeat, in tantum malorum omnium radix cupiditas occupaverit, ut alicujus Ecclesiæ seu cujusvis sæcularis vel regularis beneficii, montium pietatis, aliorumque piorum locorum juris dictiones, bona, census ac jura, etiam feudalia et emphyteutica, fructus, emolamenta, seu quascumque obtentiones : quæ in ministrorum et pauperum necessitates converti debent, per se vel alios, vi vel timore incusso, seu etiam per suppositas personas clericorum aut laicorum; seu quacumque arte aut quocumque quæsito colore; in proprios usus convertere, illosque usurpare præsumpserit, seu impedire, ne ab iis ad quos jure pertinent percipiantur; is *anathemati* tamdiu subjaceat, quamdiu jurisdictiones, bona, res, jura, fructus et redditus quos occupaverat, vel qui ad eum quomodocumque etiam ex donatione suppositæ personæ pervenerint, Ecclesiæ ejusque administratori, sive beneficiato integre restituerit, ac deinde a Romano Pontifice absolutionem obtinuerit. Quod si ejusdem Ecclesiæ patronus fuerit; etiam jure patronatus, ultra prædictas pœnas, eo ipso privatus existat. *Concil. Trid.*, sess. XXII, *de Reformatione*, cap. XI.

(2) *L'Église et l'État*, ch. III, a. 1, 2, 3.

effet. Ces moyens sont : les êtres qui sont inférieurs à lui et spécialement les fruits de la terre et les animaux.

Ce droit lui est naturel, ce qui veut dire qu'il est conforme, dit saint Thomas, aux lois de la nature, puisque la nature veut que l'homme se serve des choses que la nature a faites pour lui (1). Cette souveraineté de l'homme sur la nature inférieure est l'effet principal de la ressemblance divine imprimée dans la raison humaine (2).

Voilà le droit de propriété, ou le droit de s'approprier des choses utiles au bien de la vie. Et ce droit a une signification non seulement transitoire, mais permanente, c'est-à-dire qu'il ne s'arrête pas uniquement aux choses qui se consument ; mais qu'il remonte aux sources mêmes d'où elles proviennent, en d'autres termes qu'il s'étend des fruits aux fonds, de la propriété des biens meubles à celle des biens immeubles. Cette conséquence découle de l'idée de providence qui conseille de ne pas se contenter de penser au présent, mais de prévoir et d'assurer l'avenir. Elle naît aussi de l'idée de justice qui interdit à un autre de jouir, sans votre assentiment, du fruit de vos sueurs. N'est-il pas, en effet, contraire à toute raison, qu'après que vous vous êtes bâti une demeure, d'autres prétendent l'habiter : qu'après avoir préparé et fécondé une terre, d'autres viennent l'ensemencer pour leur propre compte?

233. — De l'individu, le droit de propriété passe à la société, c'est-à-dire que de la personne physique il passe à la personne morale, qui est comme une expansion et un agrandissement de la personne physique. Les êtres doués de raison, qui concourent à former une société donnée, mettent, en quelque sorte, en commun les droits qui jail-

(1) Habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis. *Summ. theol.*, 2 2 , q. 66, a. 1.

(2) Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et præsit piscibus maris et volatilibus cœli, et bestiis universæque terræ. *Genes.* 1, 26.

lissent de leur nature, et cela dans la mesure du but en vue duquel ils s'associent et constituent un tout. La subsistance morale qui résulte de l'union de leurs personnes ne détruit pas les droits naturels de chacune d'entre elles ; elle les mêle les uns avec les autres de telle sorte qu'il en résulte un droit pour ainsi dire composé, qui est plus fort et plus inviolable que le droit de chacun des associés. L'axiome que le tout est plus grand que la partie, est également de mise en cette occurrence.

En outre, la personne morale, par là même qu'elle est un tout et subsiste comme telle, déploie en elle-même de nouveaux droits relatifs au nouvel être qu'elle constitue, et correspondants à l'action qu'elle doit socialement exercer d'après les exigences du but pour lequel elle s'est ou a été formée.

Ces principes incontestables posés, le droit de propriété de l'Église est aussi évident qu'il est évident qu'elle est une société composée d'hommes et agissant parmi les hommes avec une fin propre et des pouvoirs propres.

Si elle est une société d'hommes, ceux-ci apportent évidemment chez elle leurs droits naturels, parmi lesquels la propriété occupe le premier rang. Donc, en envisageant l'Église, ne fût-ce que du côté de ses éléments matériels, c'est-à-dire en tant qu'elle est une aggrégation de fidèles, il nous est impossible de ne pas lui reconnaître le droit de posséder. Ce droit, en effet, est inhérent à chacune de ses parties, par l'union desquelles il se communique au tout, et se résume dans le tout. Et ici, il faut remarquer que l'Église n'est pas une société quelconque, mais une société parfaite et complète, qui relie à elle, sans l'absorber, toute la personnalité de ses membres.

234. — Mais encore, dans la matière qui nous occupe en ce moment, n'est-il pas nécessaire de recourir au droit qu'a chacun des associés qui composent l'Église, droit qui, dans l'Église, tout comme dans une autre société quelconque, n'est pas détruit par l'union de ses membres,

mais agrandi et répandu dans toute la communauté. Il suffit d'envisager l'Église en elle-même, dans son être propre comme corps moral subsistant de lui-même. L'Église est la création de Jésus-Christ : elle a été établie pour durer éternellement, en vue du culte à rendre à Dieu, et de la sanctification des hommes. De par l'injonction du Christ, elle a le devoir rigoureux et, par suite, le droit de veiller à sa conservation et d'agir en conformité de cette double destinée. Si donc elle a besoin, pour l'une comme pour l'autre de ces deux fonctions, de biens matériels, elle a incontestablement le droit de se les procurer, par des voies légitimes, et de les posséder. Qui a droit à la fin, a pareillement droit aux moyens.

Or, il suffit de ne pas avoir perdu la raison, pour avouer que ce besoin subsiste. L'Église, pour se conserver, a besoin de ministres, en rapport avec les différents degrés de sa hiérarchie. Ces ministres, s'ils sont à son service, doivent vivre d'elle ; et pour cela, il leur faut l'habitation, le vêtement et les aliments. Ces choses assurément ne peuvent s'obtenir sans ressources matérielles. L'Église a donc le droit de se les procurer et de les posséder. De plus les ministres de l'Église sont mortels. L'Église a par conséquent le droit de leur former des successeurs, par l'éducation et l'instruction de jeunes Lévites. Il lui faut donc des bâtiments, des ressources pécuniaires pour le maintien de séminaires, d'écoles, de maîtres, de bibliothèques. Elle a donc le droit de se les procurer et de posséder les ressources nécessaires à cet effet. Ensuite, à l'égard du peuple chrétien, l'Église est tenue à l'exercice de la bienfaisance, qui fait partie de la religion, puisque Jésus-Christ a voulu être représenté par les pauvres. « Tant que vous aurez fait du bien au moindre de ceux-là qui sont mes frères, vous l'avez fait à moi (1).

(1) Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis. *Matth.* XXV, 40.

Les créations de la piété pour le soulagement de toutes les misères humaines, ont surgi avec l'Église, et, pour l'honneur du pauvre, il convient qu'elles soient aux mains de l'Église. Ce n'est qu'ainsi que la pauvreté est soustraite, en réalité, à l'opprobre où le Paganisme l'avait tenue. L'indigent qui reçoit des secours de la part de l'Église, ne s'abaisse pas devant son semblable, mais reçoit d'une certaine manière une quote-part de l'avoir paternel, par l'intermédiaire de celui dont il porte en lui-même l'image. Or, l'exercice de la bienfaisance n'exige-t il pas des ressources et des propriétés ? L'Église, en outre, a besoin en vue du gouvernement de la multitude des croyants, de Congrégations, de Tribunaux, de lieux d'administration, de fonctionnaires variés, de rapports avec tous les pays du monde. Peut-elle subvenir à tout cela sans ressources matérielles ? Dites-en autant du culte divin et de la sanctification des âmes. Il faut à l'Église des temples, un ameublement, des ornements, des candélabres, des vases sacrés. Les sacrements eux-mêmes qui confèrent la grâce, produisent leurs effets par l'intermédiaire d'objets corporels. Et la propagation de l'Évangile imposée par Jésus-Christ à l'Église, que de dépenses elle exige pour l'expédition et l'entretien des missionnaires dans les diverses parties du monde ! Il est aisé de voir d'après cela que l'Église a besoin non pas de ressources quelconques, mais de ressources fort considérables, pour parer à tant d'exigences, qui sont toutes obligatoires, puisqu'elles sont intimement unies avec sa fin. Et qu'on ne dise pas que les oblations volontaires des fidèles pourraient y subvenir. Ces oblations, en effet, constituent un revenu variable et précaire, et il y aurait imprévoyance de la part de l'autorité sociale, si elle n'assurait pas, dans la mesure du possible, par des rentrées fixes et immanquables, la société qui lui est confiée.

---

§ II

Réponse à Wicleff.

235. — Ce ne sont pas des syllogismes humains qui doivent décider des droits de l'Eglise. C'est à la volonté de Jésus-Christ qu'il faut s'adresser pour s'en faire une juste idée. Or, Jésus-Christ interdit à l'Église de posséder des biens temporels. Il a dit à ses apôtres en les envoyant prêcher l'Évangile dans la Judée : « Ne veuillez posséder ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures (1). » Or, dans la personne des Apôtres, Jésus-Christ nous a donné le type exemplaire de tous les Prélats ecclésiastiques qui viendraient par après. Telle est, à peu de chose près, la théorie de l'hérésiarque Jean Wicleff qui contestait à l'Église le droit de posséder.

Nous répondons : Il est incontestable que la volonté de Jésus-Christ explicite ou tout au moins implicite est la règle et la mesure des droits de l'Église. Mais, cette volonté ne se trouve pas dans certains textes de la Sainte Écriture pris isolément. Il faut les prendre dans le contexte, et les interpréter à la lumière de la tradition divine et ecclésiastique. Or, l'Apôtre nous enseigne que le Christ a décidé que les prédicateurs évangéliques vivent de l'Évangile (2), en d'autres termes que les serviteurs de l'Église vivent de l'Église. Mais, s'il en est ainsi, la conséquence naturelle est que le Seigneur a pareillement décidé que l'Église peut posséder pour pouvoir fournir à ses ministres de quoi vivre. Nul ne donne ce qu'il n'a pas. En un autre endroit, l'Apôtre affirme comme chose indu-

(1) Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris. *Matth.* x, 9.

(2) Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere. I *Cor.* ix, 14.

bitable : « que les ouvriers du sanctuaire se nourrissent des produits du sanctuaire, et que ceux qui servent à l'autel participent aux ressources de l'autel (1). » Mais, si le sanctuaire n'a rien, que voulez-vous qu'il donne ? Et si l'autel est vide, à quoi ses ministres participeront-ils ? Arrivons, cependant, au texte objecté par Wicleff.

Ces paroles de Jésus-Christ expriment évidemment un précepte temporaire, relatif à la mission spéciale donnée pour lors aux Apôtres. Et, en effet, nous y voyons le précepte spécial ajouté par le Christ, de ne point prêcher aux Gentils, mais uniquement aux Juifs (2), et néanmoins les Apôtres furent plus tard envoyés par Jésus-Christ lui-même à toutes les nations (3). Et qu'on ne dise pas que le second précepte de ne prêcher qu'aux Juifs est révoqué dans le texte que nous venons de citer ; car il faudrait en dire autant du premier. Jésus-Christ, dans le discours qu'il tient à ses Apôtres à la dernière Cène, leur dit: « Quand je vous ai envoyés sans bourse, sans chaussures, quelque chose vous a-t-il manqué? Rien, lui répondirent-ils. Mais à présent, reprit le divin Maître, que celui qui a une bourse la prenne, et pareillement celui qui a une besace (4). » Jésus-Christ évidemment fait ici allusion au précepte qu'il avait donné aux Apôtres, lors de cette première mission : il la retire maintenant, parce que les mêmes circonstances n'existent plus. Il s'agissait, la première fois, d'envoyer les Apôtres aux Juifs, qui étaient dans l'usage de nourrir leurs maîtres ; il s'agissait de les envoyer deux à deux, et il était aisé de trouver quelqu'un qui voulût subvenir à l'entretien de deux personnes ; il s'agissait de donner un exemple spécial de dédain pour les commodités humaines, afin de

(1) Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt edunt; et qui altari deserviunt, cum altari participant. I *Cor.* IX, 13.

(2) In viam Gentium ne abieritis. *Matth.* X, 5.

(3) Euntes docete omnes gentes. *Matth.* XXVIII, 19.

(4) Quando misi vos sine sacculo et pera, et calceamentis, numquid aliquid defuit vobis ? At illi dixerunt : Nihil. Dixit ergo eis : Sed nunc, qui habet sacculum, tollat; similiter et peram. *Luc.* XXII, 35, 36.

convaincre les Juifs que les disciples étaient les vrais envoyés du Messie venu ici-bas pour inspirer aux âmes l'amour des biens célestes ; il s'agissait enfin d'une simple prédication, et non pas du soin des églises, et du gouvernement des fidèles. Mais, dans la suite, les conditions devinrent toutes différentes pour les ministres de l'Évangile, surtout après la fondation de l'Église dans les diverses parties du monde. C'est à peu près la réponse de Bellarmin (1).

236. — L'hérétique anglais emprunte à la Sainte-Écriture deux autres arguments, en faveur de sa prétention. Le premier est l'exemple de la synagogue antique. Le Seigneur, remarque-t-il, avait interdit à Aaron et à ses descendants, et en général aux Lévites de participer comme les autres tribus, à la division de la terre promise : « Vous ne posséderez rien, leur avait-il dit, et vous n'aurez point de part parmi eux (2). » L'autre est cet endroit

(1) *Bellarm.*, Controv., t. II; de Membris Ecclesiæ militantis, lib. I, de Clericis, c. 26.

Saint Thomas d'Aquin interprète ce texte de trois façons différentes. Ces paroles du Seigneur, dit-il, peuvent être interprétées de trois manières. La première est mystique. Elle consiste à enjoindre de ne posséder ni or, ni argent, dans ce sens, que les prédicateurs ont ordre de ne pas s'appuyer principalement sur la sagesse et l'éloquence temporelle. C'est ainsi que l'expose saint Jérôme à propos du passage de saint Matthieu, X, *Neque duas tunicas*. La seconde est celle de saint Augustin dans son livre *de la Concordance des Évangiles*, c. XXX D'après lui, ce passage doit être entendu dans le sens d'une permission. et non pas d'un ordre donné par le Seigneur. Il leur permet d'aller prêcher sans or, ni argent, ni autres dépenses, se contentant de recevoir leur entretien de ceux auxquels ils prêchaient. Il ajoute, en conséquence : *Dignus est enim operarius cibo suo;* de telle sorte cependant que si quelqu'un vivait à ses propres frais en prêchant l'Évangile, ce serait de la surérogation. La troisième manière est celle que saint Jean Chrysostome propose dans sa troisième homélie sur le texte de l'épître aux Romains, XVI : *Salutate Priscillam*. Le Seigneur, selon lui, a donné cet ordre aux apôtres en vue de cette mission qu'il leur donnait auprès des Juifs. Il voulait les engager ainsi à avoir confiance en lui, et en sa vertu, qui les pourvoirait du nécessaire. Mais ni les apôtres, ni leurs successeurs n'étaient obligés par là à prêcher l'Évangile à leurs propres frais. *Summ. th.*, 2. 2, q. 185, a. 6.

(2) Nihil possidebitis, nec habebitis partem inter eos. *Numerorum*, XVIII, 20.

de l'Évangile où Jésus-Christ prononce : « Celui qui n'aura pas renoncé a tout ce qu'il possède, ne saurait être mon disciple (1). » Mais, pour ce qui est du premier exemple, les descendants d'Aaron, et les Lévites en général, ont reçu cette interdiction, pour le motif que, constituant à eux seuls l'ordre du clergé, ils ne devaient pas avoir, comme les autres tribus, de résidence dans un lieu séparé qui leur appartînt, mais leur mission était d'être répandus partout, afin d'être à même d'instruire le peuple entier dans la loi divine. Du reste, dans les lieux mêmes où ils étaient dispersés, ils possédaient, de par la disposition de Dieu, outre les dîmes qui constituaient une rente permanente à leur profit, des terres et même des villes entières (2). C'est ainsi que nous lisons au troisième livre des Rois que Salomon dit au prêtre Abiathar : « Allez à Anathot, à votre champ (3). »

Le passage de saint Luc, cité par Wicleff, n'a que faire ici. Le divin Sauveur s'y adresse non pas au clergé seul, mais à tous ceux qui professent la foi et la doctrine du Christ. Il s'ensuit que s'il est impossible d'être disciple du Christ sans renoncer à tout, ce sont non seulement les clercs, mais les laïques aussi qui ne peuvent rien posseder. Heureusement que cette interdiction n'a lieu ni pour les uns ni pour les autres. Cette sentence du divin Sauveur, en effet, comme l'a dit excellemment saint Augustin, doit s'entendre de la disposition intérieure du cœur. Le disciple du Christ, par conséquent, doit être disposé à renoncer à tout ce qui vient faire opposition à l'amour divin. Il doit même, dans cette hypothèse, être disposé à haïr jusqu'à son père, sa mère, son épouse et sa propre existence (4). Jésus-Christ n'a sans doute pas voulu nous

(1) Qui non renuntiaverit omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipulus. *Luc.* XIV, 32.

(2) Præcipit filiis Israël ut dent Levitis de possessionibus suis urbes ad habitandum et suburbana eorum per circuitum. *Numer.* XXXV, 3.

(3) Vade in Anathot ad agrum tuum. III *Reg.* II, 26.

(4) Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem et uxo-

enjoindre de haïr nos proches, lui qui, au contraire, nous commande d'aimer même nos ennemis. Mais il a voulu que tous ses adhérents fussent disposés à les abhorrer et à les fuir, du moment qu'ils les engageraient à fouler aux pieds la loi divine.

§ III

La tradition vient confirmer le droit de propriété dévolu à l'Église.

237. — Nul n'est mieux à même de connaître les droits conférés à l'Église par Jésus-Christ, que l'Église elle-même. Ce serait une hérésie flagrante contre l'article du symbole : *Credo... Sanctam Catholicam Ecclesiam*, que d'affirmer que l'Église s'est arrogé un droit qui ne lui revient pas, et ce qui est pis, un droit en opposition avec la pensée de son divin fondateur. Or, que voyons-nous? Nous constatons que l'Église, dès son origine, a commencé à exercer le droit de propriété, en matière de biens temporels. Les Actes des Apôtres rapportent que bon nombre de fidèles vendaient leurs biens, et en apportaient le prix aux pieds des apôtres. Ceux-ci, de leur côté, l'acceptaient comme une offrande faite à Dieu pour les besoins de la société naissante (1). L'histoire ecclésiastique nous apprend également que le martyr saint Laurent fut condamné à d'horribles supplices, parce qu'il refusa de consigner au magistrat civil les biens de l'Église romaine qu'il avait sous sa garde, en sa qualité de diacre du Pape saint Sixte (2).

238. — Ces exemples et bien d'autres qu'on pourrait citer

rem, et filios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam non potest meus esse discipulus. *Luc.* XIV, 26.

(1) Quotquot possessores agrorum aut domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum quæ vendebant, et ponebant ante pedes apostolorum. *Act. Apost.* IV, 65.

(2) Postulat sibi ab immaculato sacrarii præsule opes ecclesiasticas quibus avidissime inhiabat inferri. Sermo *S. Leonis Magni* in natali S. Laurentii.

ne prouvent, il est vrai, que la propriété de l'Église, en fait de biens meubles. Mais il est établi avec une entière certitude, par les monuments ecclésiastiques, qu'elle ne tarda pas à avoir des propriétés foncières. Les canonistes et les théologiens le constatent avec raison. Suarez, entre autres, s'exprime à ce sujet en ces termes : « Dès l'origine, les fidèles commencèrent à offrir à l'Église leurs biens, qui devenaient, par là même, communs au corps de l'Église. Quant à l'usage qui en était fait, ils étaient ensuite distribués aux particuliers. C'est ce qui résulte des Actes des Apôtres. Quoiqu'à cette époque elle n'eût que des biens meubles, peu de temps après, elle commença à acquérir des immeubles, non pas en vertu d'un privilège concédé du dehors, mais en vertu de son droit intrinsèque, par une mesure de sage et prudente économie de la part de ses pasteurs. La lettre du Pape Urbain, ch. I, qui est rapportée au *Capit. Videntes* 16, XII, q. 1., en fait foi. Or, le Pape Urbain vivait en l'année 227, et il rappelle qu'auparavant déjà, les souverains pontifes avaient enjoint de ne pas vendre les propriétés données à l'Église, mais de les conserver au pouvoir de celle-ci, pour qu'à l'aide de leurs revenus, il fût plus aisé de subvenir aux besoins de tous les fidèles. Cet usage se développa considérablement sous l'empereur Constantin. Ce n'est pas que ce prince ait accordé à l'Église la faculté d'acquérir des immeubles, mais, à cause de sa foi vive, il accorda à tous la faculté de donner à l'Église ce qu'ils voudraient. Lui-même les précéda et les engagea par son exemple, comme il résulte de l'écrit intitulé : *De la primitive Église, et de la munificence de Constantin*, qui se trouve au tome I des Conciles et au chapitre *Futuram* XII, 9, 1 (1). » Dans la collection de Mansi, le document susdit est rapporté non pas au tome premier, mais au tome second, après la vie du Pape Saint Sylvestre, sous le titre : *Ex libello de munificentia Con-*

(1) *Suarez*, Defensio fidei cathol., lib. IV, c. XXI.

stantini. On y trouve enregistrés les dons précieux et les riches propriétés que Constantin octroya à l'Église.

239. — Mais, sans chercher d'autres arguments, le seul édit de Constantin, par rapport à la restitution à faire à l'Église de tous les biens qui lui avaient été enlevés et qui se trouvaient encore au pouvoir du fisc et des particuliers, ce seul édit, disons-nous, prouve avec toute évidence que l'Église, même aux premiers siècles, possédait non seulement des biens meubles, mais même des immeubles. Voici en quels termes ce grand et pieux empereur écrivait à Anolinus, préfet de l'Afrique: « Il est dans l'usage de notre bonté de vouloir que les biens qui appartiennent au droit d'autrui, non seulement ne soient pas inquiétés, mais soient même restitués. C'est pourquoi nous ordonnons... que les propriétés qui appartenaient à l'Église catholique des chrétiens, dans chacune des villes, ou en d'autres lieux, et qui sont détenues par les décurions ou par d'autres quelconques soient immédiatement restituées à ces Églises. Nous voulons, effet, que tout ce que ces Eglises avaient possédé auparavant soit restitué à leur droit. Lors donc que votre dévouement aura reconnu que la prescription de notre ordre est manifeste, vous aurez soin de faire restituer au plus tôt soit les jardins, soit les maisons, soit tous autres biens qui aient appartenu au droit de ces Églises (1). » Il est évidemment question ici d'immeubles, de propriétés territoriales (pudii) à la campagne et à la ville, *sive horti sive domus*, et la restitution en est ordonnée, comme de biens qui, par le passé, avaient appartenu à

(1) Est hic mos bonitatis nostræ ut ea, quæ ad jus aliorum pertinent, non modo nulla inquietudine affici, sed etiam restitui velimus. Quapropter jubemus... Si quæ ex illis quæ ad catholicam christianorum Ecclesiam per singulas civitates aut in aliis locis pertinebant, et nunc a Decurionibus aut quibuslibet aliis detinentur, ea confestim restitui ipsorum Ecclesiis. Quandoquidem volumus ut quæ ipsæ Ecclesiæ antea possederant, juri earum restituantur. Cum ergo perspiciet devotio tua hujus nostræ jussionis manifestissimum esse præscriptum, operam dabis ut sive horti, sive domus, sive quodcumque aliud ad jus ipsarum Ecclesiarum pertinuerint, cuncta illi quantocius restituantur. *Eusebii*, Hist. eccles., lib. X, c. v.

l'Église, et que la violence de la persécution lui avait enlevés. Que si l'on veut savoir comment faisait l'Église de ces trois premiers siècles pour posséder, en dépit des lois, puisqu'elle n'était pas une association reconnue par l'tÉat, on peut s'en rendre compte en se rapportant à la conduite que tiennent aujourd'hui les familles religieuses au sein des États qui, à l'égal des persécuteurs anciens, leur refusent injustement la personnalité juridique.

§ IV

L'Église a le droit d'administrer librement ses biens, sans dépendre en aucune manière de l'État.

240. — Le droit de libre administration est le corollaire du droit de propriété. Il appartient par conséquent à toute personne soit physique, soit morale, par rapport aux objets qui sont sa propriété. L'idée de domaine emporte celle que quiconque en est investi puisse disposer, à son gré, de ce qu'il possède. Que serait un maître qui n'aurait pas ce droit? Évidemment un maître de comédie. Donc si l'Église est investie du droit de propriété, elle a également celui d'administrer librement ce qu'elle possède. Ce principe se comprend aisément et n'a guère besoin d'explication. Mais le point qu'il nous faut éclaircir, c'est la seconde partie de notre proposition, celle qui affirme que l'Église a le droit d'administrer ses biens, sans dépendre en aucune manière de l'État. C'est ce qui résulte de ce fait juridique longuement démontré par nous, que l'Église est une société non pas privée, mais publique, non pas incomplète, mais parfaite, et outre cela d'ordre surnaturel et divin.

La personne morale, quand elle est membre d'une association plus vaste, au sein de laquelle elle se développe et se forme, en vue d'atteindre une fin qui serve à la fin de celle-ci ou qui en fasse partie, est soumise tout

entière, au point de vue de ses droits, à l'autorité de cette association supérieure. Ses droits, il est vrai, n'en sont ni supprimés ni amoindris, mais l'autorité supérieure les règle, et le cas échéant, y apporte des restrictions. La raison en est que le tout domine les parties, et que l'intérêt universel est supérieur à l'intérêt particulier. Appliquons cette théorie au cas qui nous occupe. Il est évident que les familles et les associations particulières qui surgissent au sein de la société civile, possèdent réellement et disposent de leurs propriétés. Il n'en est pas moins vrai pourtant qu'elles doivent suivre en ceci la règle, et respecter les limites que leur impose l'État. C'est là une conséquence légitime du droit dont est investi le pouvoir politique, celui de régler les personnes et les choses des citoyens, en harmonie avec le bien public. Mais il n'en est pas de même de l'Église.

L'Église est une société parfaite, complètement distincte de l'État, ayant une fin suprême et, par suite, supérieure à la fin même de l'État. La conséquence, c'est que l'État ne peut pas lui imposer une loi dans l'exercice de ses droits, ni, par suite, dans l'exercice de son domaine. Puisqu'elle a une existence tout entière à elle, elle a des droits qui lui sont tout à fait propres, et parmi ces droits, le dernier n'est pas, sans contredit, celui de posséder. La propriété de l'Église n'est, de sa nature, soumise qu'à la loi divine soit naturelle, soit positive, et à la loi canonique (1). Elle

(1) On connaît l'exemple du ch. *Relatum II de Testamentis*, cité à ce propos. Le pape Alexandre III, parlant des donations pieuses faites par testament, y dit : « Nous ordonnons qu'au cas où une cause pareille est soumise à votre examen, vous la traitiez non pas d'après les lois, mais au terme des décrets, sous la foi de deux ou trois témoins requis, attendu qu'il est écrit : *Toute parole est admise sur la foi de deux ou trois témoins.* »

La même doctrine se trouve en termes plus exprès encore au titre II, *de Constitutionibus*, du livre I des Décrétales de Grégoire IX. Au ch. VII, *Quæ in Ecclesiam*, et au ch. X, *Ecclesia*, le pape Innocent III annulle les dispositions du magistrat civil, par rapport aux biens de l'Église, dispositions qui n'avaient pas été approuvées par l'autorité ecclésiastique. Il y déclare que, dans les matières ecclésiastiques, le rôle des laïques

ne peut dépendre de la loi civile, si ce n'est accidentellement, c'est-à-dire pour autant qu'elle l'a librement acceptée, ou quand le droit d'un tiers, qui sans cela serait lésé, l'exigerait ainsi. Aux trois premiers siècles, l'Église a possédé et a disposé de ses propriétés, sans se conformer aux exigences de l'État, en opposition même avec elles, puisque l'État en la proscrivant lui interdisait tout domaine.

Mais, il y a plus : la propriété de l'Église est une propriété sacrée. Elle est plutôt la propriété de Jésus-Christ, dont l'Église est le royaume et le corps mystique. « En vertu de l'institution de l'Église, telle qu'elle a été faite par le Christ, remarque Suarez, il se fait que les biens donnés à l'Église ou acquis par elle, sont acquis par le Christ, à titre de propriétaire principal. Ils ne sont, en effet, acquis par l'Église que pour autant qu'elle est un corps mystique dont Jésus-Christ est le chef principal. Par conséquent, quoique l'Église ait le pouvoir de disposer de ses biens, ce pouvoir n'est que *ministériel*. Il dérive de Jésus-Christ et réside surtout dans les pasteurs de l'Église, parce qu'ils sont les dispensateurs des divins mystères et des biens de Jésus-Christ ici-bas(1) ». Aussi les biens de l'Église sont-ils appelés en toute rigueur du mot : *bien de droit divin* (divini juris), choses de Dieu (*res Dei*), et, comme tels, ils sont hors du commerce. C'est la personnalité divine

est l'obéissance, et non pas le commandement. Le premier de ces documents s'exprime en ces termes : « Il est arrivé à notre connaissance que les citoyens de Trévise ont prétendu, en justice, que si quelqu'un aliègue qu'il est exposé à tomber probablement dans l'indigence, il lui est libre d'aliéner le fief qu'il tient de l'Église ou de quelque autre. Quant à nous, voulant pourvoir à l'indemnité des Églises, nous décrétons qu'une prétention de cette nature et que les ventes des fiefs ecclésiastiques opérées sans l'assentiment légitime des personnes ecclésiastiques n'ont aucune force. » Le second document dit : « Attendu que les laïques (même religieux) n'ont aucune autorité sur les Églises et les personnes ecclésiastiques ; que leur rôle est d'obéir et non pas de commander ; si quelque chose a été statué par eux, même à l'avantage et en faveur de l'Église, nous ordonnons que leurs décisions soient sans force, à moins qu'elles ne soient approuvées par l'Église. »

(1) *Suarez*, Defensio fidei cathol., lib. IV, c. XXI.

du Christ, à laquelle ils appartiennent de la façon susdite, qui leur donne ce caractère. Les biens adhèrent à la personne, et suivent les qualités de la personne, comme l'accessoire suit le principal.

241. — Il est aisé de voir d'après cela toute la sottise de cette phrase : les biens de l'Église sont la propriété de la nation. Non certes, ils ne le sont pas ! Grâce à l'acquisition qu'en a faite l'Église dont Jésus-Christ est le chef, ils sont la propriété de Jésus-Christ, ils sont une chose sacrée, un domaine du Seigneur. Celui-ci en est devenu, d'une façon plus spéciale, le maître. De maître universel, il est devenu encore maître particulier. « Il n'est licite à personne de l'ignorer, dit le droit ; tout ce qui est consacré au Seigneur, que ce soit un homme, un animal, un champ, tout ce qui a été une fois consacré, sera le saint des saints pour le Seigneur et relèvera du droit des prêtres. C'est pourquoi il est inexcusable quiconque, au détriment du Seigneur et de l'Église auxquels ils appartiennent, les enlève, les dévaste, les envahit, se les approprie. Aussi, jusqu'à son amendement, jusqu'à ce qu'il ait fait satisfaction à l'Église, qu'il soit jugé comme sacrilège : et, s'il ne veut pas s'amender, qu'il soit excommunié (1). » Alors même que ces biens proviendraient d'une donation de la nation, ils n'appartiennent plus à celle-ci, mais à l'Église. L'acte de donation en a transféré le domaine. Se peut-il faire, en effet, que quelqu'un vous donne une chose, et en demeure propriétaire ? Ces biens ne pourraient être appelés nationaux que dans un seul sens, c'est-à-dire comme se trouvant sur le territoire de la nation, ou encore en tant que la nation se considère comme faisant partie de l'Église, et, par suite, comme participant à ses propriétés. La partie a sa part, de la façon dont elle est capable de l'avoir, dans ce qui appartient au tout.

Les politiques de contrebande ont inventé un autre mo

(1) C. Nulli 3, caus. XII, q. 2.

tif encore pour soumettre les biens de l'Église à l'ingérence gouvernementale. C'est l'idée de tutelle. Ils font de l'Église une pupille et de l'État un tuteur. Mais la sottise se le dispute ici à l'outrecuidance. Eh quoi! celle à qui Dieu a confié le gouvernement moral du monde entier, aurait besoin de la sagesse d'autrui pour administrer quelques arpents de terre! L'expérience, au contraire, a surabondamment démontré que les propriétés foncières administrées par des ecclésiastiques sont plus prospères et plus florissantes que celles administrées par les fonctionnaires du gouvernement. Admettons, cependant, pour un instant cette incapacité de l'Église, à administrer convenablement ses biens; qui donc autorise le gouvernement civil à s'y ingérer? Est-ce l'Église elle-même qui l'y invite? Non; puisqu'elle se plaint de son intervention. Est-ce la volonté de Jésus-Christ? Non; puisque l'Évangile n'en dit pas un mot. Est-l'ordre de la raison? Non plus. La raison dit au contraire qu'aucune main profane ne doit s'étendre sur les objets qui, à raison de leur destination, sont devenus sacrés. Où est donc le motif de cette prétendue tutelle? Laissez donc là votre masque hypocrite, et dites, sans détour, que vous agissez de la sorte parce qu'il vous plaît d'en agir ainsi, parce que vous avez la force en main, et qu'à vos yeux la force prime le droit.

§ V.

Convient-il que le clergé, au lieu de posséder, soit salarié par le Gouvernement?

242. — Partout où le beralisme a réussi à se rendre complètement maître du pouvoir, l'une de ses premières entreprises a été de confisquer les biens de l'Église et de remplacer, pour l'entretien du clergé, la propriété par le salaire. Ajoutant ensuite le sarcasme à la spoliation, il a

dit qu'il agissait de la sorte, pour que le clergé, affranchi des biens temporels, fût plus libre de vaquer aux intérêts spirituels. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que le libéralisme fait étalage de ce zèle, au même moment où il professe la séparation de l'Église et de l'État. Mais, si vous êtes séparés de l'Église, que vous importe la spiritualité de ses ministres? C'est à elle d'y penser. Cependant, mettant de côté toute autre considération, nous disons qu'un pareil changement est répréhensible, parce qu'il renferme un désordre et un péril.

Le désordre consiste en ceci : qu'en vertu de cette mesure, on s'habitue à considérer le clergé comme une classe d'employés civils. Quiconque a un emploi dans une administration civile, mérite sans contredit une rémunération. « Le travailleur est digne de son salaire (1). » Mais cette rémunération lui est due par l'administration au service de laquelle il travaille en qualité de son employé. Donc, un clergé stipendié par l'État, renverse l'idée du ministère sacré, il fait passer celui-ci pour un ministère civil. Le prêtre, il est vrai, par là même qu'il travaille au bien-être spirituel des peuples contribue pour sa part au bien-être de la société civile. Mais, il le fait comme ministre de l'Église et non pas de l'État. C'est donc de la part de l'Église et non de la part de l'État qu'il doit recevoir son salaire.

243. — Mais, pourrait-on nous objecter, lorsque saint Paul disait : « Si nous avons semé dans vos âmes les biens spirituels, est-ce grand'chose que nous moissonnions les avantages charnels (2) ? » Il parlait aux laïques qui sont représentés par l'État. Nous répondons que d'abord saint Paul parlait en des circonstances où l'Église ne possédait pas encore de biens-fonds destinés à l'entretien de ses ministres; tandis qu'il s'agit, dans le cas present, de l'hy-

(1) Dignus est operarius mercede sua. I *Timoth.* v, 13.
(2) Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si nos carnalia vestra metamus? I *Cor.* IX, 11.

pothèse que l'Église les possède, et que l'État les confisque pour y substituer le salaire civil. En second lieu, l'apôtre s'adressait aux laïques, en leur qualité de fidèles. Or, les laïques, en leur qualité de fidèles, sont représentés par l'Église et non pas par l'État, surtout si celui-ci se déclare séparé de l'Église.

Le but des Gouvernements, en cette matière, c'est de bannir de l'esprit de leurs sujets l'idée de l'indépendance de l'Église, et de faire passer celle-ci pour un département de l'État, tout comme celui de l'Instruction publique ou du Commerce. De là aussi l'origine du Ministère des Cultes, véritable aberration et bouleversement d'idées. Si le culte est essentiellement religieux, l'État qu'a-t-il à y voir ? Mais, retournons à notre raisonnement.

Nous disons que ce système présente un danger, et pourquoi? Premièrement, il fait dépendre la subsistance du clergé et la dotation de l'Église, des vicissitudes de l'État et de ses faillites, qui sont loin d'être improbables. Une guerre dispendieuse, un désastre financier, des difficultés qui peuvent surgir dans le recouvrement des impôts, pourraient tout à coup couper les vivres au clergé et amener le bouleversement dans les affaires ecclésiastiques. Même à part cela, il suffirait de la mauvaise volonté d'un Parlement pour jeter l'Église d'une nation entière dans la misère, en biffant du budget les allocations destinées au clergé. Nous avons sous les yeux le répugnant spectacle de la représentation nationale d'un pays catholique, où chaque année, on soulève la question de savoir si l'on doit, oui ou non, continuer à admettre les frais du culte, bien que ceux-ci ne soient qu'une faible restitution des richesses que l'État a volées là-bas à l'Église. Mais le danger le plus grave, c'est l'affaiblissement, le relâchement de l'esprit sacerdotal, qu'un pareil ordre de choses est fait pour amener chez plusieurs ecclésiastiques. Un clergé salarié par le Gouvernement est déjà, par là même, dans un état de servitude vis-à-vis de celui-ci. S'il se montre rétif aux

volontés du pouvoir, l'État peut l'en punir aussitôt, en l'affamant. Le mépris non seulement d'une honnête aisance, mais même de la vie peut rendre alors le sacerdoce supérieur aux attentats d'un Gouvernement envahisseur des droits de l'Église. Mais, l'héroïsme n'est pas une prérogative banale; et la prudence ne conseille pas, sans contredit, de mettre tout le monde dans la nécessité de l'exercer. Tels sont les motifs de la sage économie avec laquelle l'Église a voulu que ses Ministres trouvassent dans son sein de quoi subvenir aux nécessités de la vie. La propriété ecclésiastique est, parmi les garanties humaines, la garantie la plus solide de l'indépendance du clergé. Elle est pour le clergé ce que la souveraineté temporelle est pour le Souverain-Pontife. De même que celle-ci protège le Pape contre l'arbitraire du pouvoir dont il serait le sujet, de même celle-là préserve les Ministres du Sanctuaire contre l'arbitraire civil du pouvoir qui les salarierait. Tel est encore le pourquoi de cette haine implacable que le libéralisme moderne avouée à ces deux Institutions sacrées. Il veut un Pape sans principauté, et un clergé sans propriété, parce qu'il veut que tous les deux soient non pas libres, mais esclaves. Mais Jésus-Christ a fait de l'Église une Reine, et non pas une servante. Elle saura demeurer telle en dépit des plus cruelles épreuves et des embûches les plus perfides des fils de Satan.

ARTICLE VII

Du droit de libre communication que possède l'Église

244. — Nous mettons fin, par cet article, à notre étude sur les droits de l'Église que nous avons appelés intérieurs, parce qu'ils correspondent à ses rapports du dedans. Nous n'avons pu assurément parler de tous ses droits; mais nous avons du moins signalé les principaux, c'est-à-dire

ceux qui la touchent de plus près. Ils sont féconds de conséquences, et constituent, pour ainsi parler, les prémisses de syllogismes, dans l'application que l'on peut être appelé à en faire, en certains cas, à des manières déterminées. Les questions que nous avons traitées, nous paraissent, par conséquent, suffire à notre but, qui est de nous en tenir aux principes les plus généraux. Dans cet ordre d'idées, l'article que nous allons aborder, nous aurions pu, à vrai dire, le passer sous silence, puisque la chose est évidente par elle-même. Nous avons voulu cependant nous en occuper, parce qu'il se rencontre des hommes politiques assez hallucinés et assez despotes pour ne pas hésiter à obscurcir la doctrine catholique en cette matière, par leurs sophismes, et à la fouler aux pieds par leurs attentats. C'est la superbe arrogance de ces hommes qui nous oblige à entreprendre ce travail superflu.

§ I

Les Évêques ont le droit de communiquer librement avec les fidèles de leurs diocèses respectifs, et, réciproquement, les fidèles ont le droit de communiquer librement avec leurs Évêques.

245. — La thèse que nous posons ici est du nombre de celles qui, pour être admises, ne réclament que l'intelligence des termes. Qu'est-ce, en effet, qu'un Évêque? Ce mot, qui dérive du grec ἐπίσκοπος, veut dire inspecteur, en d'autres termes : observateur, examinateur, surveillant. C'est le rôle de l'Évêque, rôle non pas spéculatif, mais pratique. Il est inspecteur du peuple de Dieu, pour connaître ses besoins et y pourvoir. Il y pourvoit d'abord en qualité de maître : *Docete omnes gentes* (1). Il doit donc instruire les fidèles dans les vérités de la foi et dans les préceptes du Christ. Il y pourvoit, en second lieu, à titre

(1) *Matth.* XXVIII, 19.

de Père : « Je vous ai engendrés par l'Évangile (1). » Il doit donc élever les âmes qui lui sont confiées avec tout le soin possible, pour que, par les mœurs saintes et immaculées, elles « se revêtent de Jésus-Christ(2).» Il y pourvoit, en troisième lieu, à titre de Pasteur : « Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié (3). » Il doit donc conduire les agneaux du Christ dans les pâturages du salut, les défendre contre les loups, les préserver des pâtures empoisonnées. Il y pourvoit enfin en qualité de Prince, avec toutes les attributions juridictionnelles du Gouvernement social. « L'Esprit Saint a placé les Évêques pour régir l'Église de Dieu (4) ». Or, le Maître, le Père, le Pasteur. le Prince a-t-il, oui ou non, le droit de communiquer librement avec ses disciples, ses fils, ses brebis, ses sujets?

246. — Chaque Église particulière n'est autre chose que le peuple uni à son Évêque, le troupeau attaché à son Pasteur (5). Cette union, cette adhésion est non pas physique, mais morale. Elle consiste dans l'assujettissement de l'intelligence et de la volonté chez les fidèles aux enseignements et aux prescriptions de l'Évêque. En assumant la charge pastorale, l'Évêque se fait responsable devant Dieu du salut et de la ruine des âmes qui lui sont confiées. Saint Paul en tire un argument pour exhorter les fidèles à montrer une obéissance, une soumission entière à leurs propres Pasteurs, pour qu'ils portent avec joie et non en gémissant un fardeau si lourd (6). Ecrivant à Timothée, qu'il avait ordonné évêque d'Éphèse, il lui

(1) Per evangelium ego vos genui. I *Cor.* IV, 15.

(2) Induimini Dominum Jesum Christum. *Rom.* XIII, 14.

(3) Pascite qui in vobis est gregem Dei. I *Petr.* V, 2.

(4) Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei. *Act. Apost.* X, 28

(5) Ecclesia est plebs sacerdoti suo coadunata, et pastori suo grex adhærens. *S. Cyprian*, epist. 69.

(6) Obedite præpositis vestris, et subjacete eis. Ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri ; ut cum gaudio hoc faciant et non gementes. *Hebr.* XIII, 17.

rappelle d'être assidu à prêcher la parole divine, à exhorter les fidèles, à temps et à contretemps, à les reprendre, à les supplier, à leur faire des reproches, en toute patience et doctrine (1). Et il ajoute plus bas : « Veillez, travaillez de toute manière, remplissez le rôle d'un Évangéliste, acquittez-vous de votre ministère (2) ».

247. — Si tels sont les devoirs de l'Évêque envers les fidèles, ne doit-il pas être en rapport continuel avec eux ? Et comme ces devoirs sont la conséquence immédiate de sa charge d'Évêque, ne lui confèrent-ils pas une liberté pleine et entière de les exercer. Et qu'on veuille bien le remarquer : un pareil droit est divin, parce que la fonction de laquelle il découle est divine. Or, quel est le pouvoir humain qui puisse créer des entraves à un droit qui jaillit d'un devoir, et qui, de sa nature, est divin ?

On voit par là toute la tyrannie, toute l'impiété qui caractérise les lois civiles restreignant la liberté des Évêques, quand il s'agit de la visite de leurs diocèses, de la prédication de la parole de Dieu par eux-mêmes ou par leurs délégués, d'instruire les fidèles par leurs lettres pastorales, de les gouverner par des règles et des statuts, de les faire avancer dans les vertus évangéliques par de saintes institutions. Les lois civiles qui ont cette audace ne sont pas des lois, mais des actes de violence, des attentats contre le droit que les Évêques se sont acquis dans leur ordination à gouverner les fidèles, des attentats contre le droit que les fidèles se sont acquis, à leur baptême, de se faire régir par leurs Pasteurs.

Ce que nous disons des actes du pouvoir législatif civil, doit naturellement s'entendre aussi des actes du pouvoir exécutif tendant à empêcher la libre communication entre les Évêques et les fidèles.

(1) Prædica verbum, insta opportune, importune, argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina. II *Tim.* IV, 2.

(2) Vigila, in omnibus labora, opus fac evangelistæ, ministerium tuum imple. *Ibid.*, 5.

§ II

Le Pape a le droit de communiquer librement avec les Évêques, et avec les fidèles du monde entier.

248. — Cette thèse n'est que la conséquence de la précédente. En effet, si les Pasteurs subalternes sont Évêques de telle ou telle Église particulière, le Pasteur suprême ou le Pape est Pasteur de l'Église universelle, c'est-à-dire de tous les Évêques : *Episcopus Ecclesiæ Catholicæ*. Le diocèse du Pape est le monde entier. Jésus-Christ lui a confié le gouvernement non pas de telle ou telle autre partie de son troupeau, mais de son troupeau tout entier : *Pasce agnos meos, pasce oves meas* (1). Donc, si chaque Évêque a le droit de communiquer librement avec ses diocésains, le Pape a le droit de communiquer librement avec tous les fidèles, c'est-à-dire avec tous ceux qui, dans quelque coin du monde que ce soit, professent la foi du Christ, qu'ils soient clercs ou laïques, gouvernants ou gouvernés. Il suffit uniquement, pour cela, qu'ils appartiennent à la sainte Église de Dieu.

Le Pape doit régir et gouverner les Évêques, parce qu'il est *l'Évêque des Évêques*. Il doit surveiller leur enseignement, pour qu'il soit conforme à la révélation divine ; il doit surveiller leur conduite, pour qu'elle ne soit pas en désaccord avec la sainteté de leur ministère ; il doit animer leur zèle, pour qu'il corresponde à la mission qu'ils ont reçue ; il doit les diriger dans leur gouvernement, pour qu'ils se maintiennent en harmonie avec les lois universelles de l'Église ; il doit les avertir, s'il leur arrive d'errer, les juger et même les punir s'il en est besoin. Chacun des Évêques est appelé à prendre sa part de la sollicitude pas-

(1) *Joann.* XXI, 15-17.

orale, à l'égard d'un troupeau particulier, mais le Pape a la sollicitude de tout le troupeau. *La sollicitude de toutes les Églises* particulières, qui composent l'Église universelle, est le devoir propre de l'Apostolat, et le Siège romain seul est Siège apostolique.

Le Pape, donc, doit pouvoir communiquer librement avec les Évêques. C'est là une nécessité absolue qui résulte de la fonction même du souverain pontificat. Il doit aussi pouvoir communiquer librement avec les fidèles du monde entier, parce que de même qu'il est l'Évêque des évêques, il est aussi l'Évêque de chacun des fidèles, *le Père et le Docteur de tous les chrétiens*, comme l'enseigne le Concile œcuménique de Florence. Quiconque appartient au royaume du Christ est sujet du Pape. N'est-ce pas de là que provient le nom que nous avons coutume de lui donner : *le Saint-Père*. Or, nous répétons ici ce que nous disions plus haut, en parlant des Évêques, le prince n'a-t-il pas le droit de communiquer librement avec ses sujets le maître avec ses disciples, le pasteur avec son troupeau, le père avec ses fils?

249.— Il ne sera pas hors de propos de rappeler ici les définitions solennelles du saint Concile du Vatican. Voici en quels termes s'exprime cet organe infaillible de la vérité divine, cette bouche du Saint-Esprit, pour ainsi dire, au troisième chapitre de sa première constitution dogmatique sur l'Église de Jésus-Christ : « Nous enseignons et nous déclarons que l'Église Romaine, Dieu en ayant disposé ainsi, a sur toutes les autres Églises la primauté du pouvoir ordinaire, et que ce pouvoir du Pontife romain, qui est véritablement épiscopal, est immédiat. Tous les pasteurs, de quelque rite et dignité qu'ils soient, et tous les fidèles, pris soit isolément, soit dans leur ensemble, sont liés envers lui par le devoir de la subordination hiérarchique et d'une obéissance réelle, non seulement dans les matières qui concernent la foi et les mœurs, mais dans celles encore qui appartiennent à la discipline et au

gouvernement de l'Église répandue par le monde entier. De cette façon, en gardant à la fois l'unité de la communion et de la profession de la même foi avec le Pontife romain, l'Église du Christ sera un seul bercail sous un seul pasteur suprême. Tel est l'enseignement de la vérité catholique, duquel on ne peut s'écarter sans perdre la foi et le salut.

« Mais une conséquence de ce pouvoir suprême qu'a le Pontife romain, de gouverner l'Église universelle, c'est le droit qu'il a de communiquer avec les pasteurs et les bercails de toute l'Église, pour que ceux-ci puissent être instruits et régis par lui dans la voie du salut. C'est pourquoi nous condamnons et nous réprouvons les opinions de ceux qui disent que cette communication du chef suprême avec les pasteurs et les troupeaux peut être légitimement empêchée, ou qui la font dépendre du bon plaisir du pouvoir séculier, à tel point qu'ils prétendent que les décisions prises par le Siège Apostolique ou sous son autorité pour le gouvernement de l'Église n'ont ni force ni valeur, si elles ne sont pas confirmées par le *placet* du pouvoir séculier (1). »

(1) Docemus et declaramus Ecclesiam romanam, disponente Domino, super omnes alias, ordinariæ potestatis obtinere principatum, et hanc Romani Pontificis potestatem quæ vere episcopalis est, immediatam esse : erga quam cujuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes officio hierarchicæ subordinationis veræque obedientiæ adstringuntur, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent; ita ut custodita cum Romano Pontifice tam communionis quam ejusdem fidei professionis unitate, Ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore. Hæc est catholicæ veritatis doctrina, a qua deviare, salva fide atque salute nemo potest.

Porro ex suprema illa Romani Pontificis potestate gubernandi universam Ecclesiam, jus eidem esse consequitur, in hujus sui muneris exercitio *libere communicandi* cum pastoribus et gregibus totius Ecclesiæ, ut iidem ab ipso in via salutis doceri ac regi possint. Quare damnamus ac reprobamus illorum sententias, qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impediri posse dicunt, aut eamdem reddunt sæculari potestati obnoxiam, ita ut contendant, quæ ab apostolica sede vel ejus auctoritate ad regimen Eccle-

250. — Ce droit que possède le Pape est divin, parce que le ministère d'où il dérive est divin. Il lui est communiqué par le Christ, parce qu'il est implicitement contenu dans la mission que le Christ lui a donnée, quand il l'a fait son vicaire auprès des populations. Il s'ensuit qu'il ne peut être ni entravé, ni limité par aucun autre droit quelque élevé qu'il puisse être, parce que le droit de Jésus-Christ prime tous les autres droits. Les lois civiles qui tendraient à amoindrir ou à entraver l'exercice de ce droit pontifical, ou à le soumettre au pouvoir civil, ne sont pas des lois, mais des émanations de Satan. Nous les voyons condamnées comme telles par le Concile du Vatican. Elles tendent à la destruction de l'Église, parce qu'elles tendent à la destruction de son unité.

L'unité se confond avec l'être ; toute chose se conserve dans son être, pour autant qu'elle se conserve dans son unité. Or, l'unité d'un corps social consiste dans la cohésion, pour ainsi parler, des pensées et des vouloirs, et par suite des opérations dirigées vers une fin identique, sous la dépendance et l'influence du chef. Or, cette direction, cette dependance et cette influence ne sauraient exister sans la libre communication des membres avec leur chef.

§ III

Du droit du Pape d'envoyer des légats, Nonces apostoliques.

251. — Le droit qu'a le Souverain Pontife de communiquer librement avec tous les membres de l'Église catholique, qu'ils soient clercs ou laïques, pasteurs ou simples fidèles, a pour corollaire cet autre droit qu'il possède d'expédier partout ses représentants ou ses légats.

siæ constituuntur, vim ac valorem non habere, nisi potestatis sæcularis *placito* confirmentur. *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*, cap. III.

C'est là un droit nécessairement connexe avec le ministère apostolique. De même que l'Évêque d'une Église particulière donnée a le droit de visiter, et visite de fait les paroisses de son diocèse, pour constater en personne les besoins de celles-ci et y apporter les remèdes opportuns, de même le Pape a le droit d'en faire autant pour toutes les Églises particulières qui composent pour ainsi dire l'Église universelle dont il est le Pasteur. Le Pape, comme nous l'avons vu, a juridiction directe et immédiate sur chaque diocèse, et cette juridiction est, dans toute la rigueur des termes, épiscopale (1).

Mais, pour remplir personnellement cette fonction, le Pape devrait être constamment en circulation par le monde entier, conduire à sa suite, non seulement le collège des cardinaux ses conseillers, mais encore l'outillage si compliqué des différentes congrégations et secrétaireries dont il a besoin pour l'examen et le règlement des différentes affaires ecclésiastiques. On voit, sans peine, l'absurdité d'un pareil système, et les graves embarras qu'il causerait au gouvernement universel de l'Église. En outre, le Pape est Évêque de Rome, et chaque Évêque a l'obligation de résider parmi le peuple dont il est le pasteur. Ce qu'il ne peut faire de sa personne, le Pape le fait par le moyen de ses représentants. Voilà son droit d'avoir des légats.

252. — Il y a deux espèces de légations employées par les Pontifes romains. L'une est celle des représentants apostoliques connus sous le nom de *légats-nés*, l'autre est celle des *légats députés*. Anciennement, les Papes confiaient, selon qu'il en était besoin, à certains Évêques la fonction de les représenter au point de vue d'une partie plus ou moins grande de la juridiction papale, pour l'arrangement des affaires ecclésiastiques, auprès des diocèses d'une région donnée. Ces Évêques s'appelaient

(1) Constitution dogmatique du Concile du Vatican, citée plus haut.

vicaires apostoliques (1). Et comme cette fonction fut étendue même à leurs successeurs, de telle sorte qu'elle put être considérée comme annexée à ces sièges, de là vint la dénomination de légats-nés. Il suffisait donc d'être élevé à la dignité épiscopale sur l'un de ces sièges, pour que le titulaire fût reconnu comme ayant reçu l'investiture de la légation papale. Cette coutume ne dura que quelques siècles; peut-être du cinquième au onzième, ou un peu plus tard.

Les légats *députés* sont ceux que le Pape expédie, avec ou même sans juridiction, pour traiter en son nom les affaires de l'Église. Parmi ceux-ci, les légats appelés *a latere* occupent le premier rang. Ce sont les cardinaux envoyés par le Pape soit pour présider un Concile, soit pour arranger auprès de certains Évêques ou de certains peuples des affaires ecclésiastiques de haute importance. Le pouvoir qui leur est attribué est d'ordinaire fort étendu. On les appelle *a latere*, parce que le Pape les détache pour ainsi dire de ses côtés, où il a les Cardinaux comme ministres et conseillers. Les autres légats inférieurs portent le nom générique de légats *députés* ou *mineurs*, pour les distinguer des premiers.

253. — A cette classe des légats mineurs appartiennent surtout les *Nonces* ou *Internonces apostoliques*, qui sont députés par le Pape pour résider auprès des cours laïques et y représenter sa personne.

Ce serait une erreur que d'égaler ces nonces aux ambassadeurs ou ministres que les puissances séculières accréditent d'ordinaire auprès d'autres puissances, en vue d'entretenir avec elles des relations amicales. Les diffé-

(1) Le P. Sanguinetti S. J. remarque, avec raison, que ces anciens vicaires apostoliques sont tout différents de ceux qui portent ce titre aujourd'hui. Ces derniers sont ceux qui, sous le nom d'évêques *titulaires* (on les a appelés aussi *in partibus infidelium*), sont délégués par le Pontife romain pour gouverner les fidèles d'un pays déterminé, où la hiérarchie épiscopale n'a pas encore été établie en réalité. *Institutiones juris privati Ecclesiastici*, etc., p. 229.

rences entre les uns et les autres sont grandes et substantielles. Premièrement, les ambassadeurs des puissances séculières ne représentent chacun qu'un gouvernement étranger qui n'a aucune juridiction sur les sujets de l'État auprès duquel ils sont accrédités. Les Nonces, au contraire, par là même qu'ils représentent le Pape, représentent une puissance non pas étrangère, mais intérieure, quoique d'ordre spirituel. Le Pape, comme nous l'avons démontré plus haut, a juridiction directe et immédiate sur toutes les Églises, sur tous et chacun des fidèles de l'univers catholique. Il s'ensuit que l'ambassadeur ou le ministre d'une puissance laïque ne peut avoir aucune communication officielle avec les magistrats ou les sujets du Souverain du lieu, tandis que le Nonce, au contraire, a le droit de communiquer librement avec les Évêques, les curés, les fidèles, tant clercs que laïques, du pays où il est envoyé. Il y est l'organe dont le Pape se sert pour l'exercice de son droit de communication avec tous les membres de l'Église. L'action que l'instrument exerce en sa qualité d'instrument est identique à celle de la cause principale. Le Nonce est le délégué du Pape, et l'autorité du délégué se confond avec celle de celui qui délègue. Le Nonce peut même, dans les limites des pouvoirs que le Pape lui a confiés, commander aux Évêques et aux fidèles de l'État susdit, parce qu'en ceci il exerce l'autorité même du Pape. En second lieu, la mission de l'ambassadeur ou du ministre d'une puissance laïque est purement diplomatique, tandis que celle du Nonce est essentiellement religieuse et empreinte d'autorité en matière d'affaires religieuses, parce que le Nonce est envoyé comme le représentant du Chef de l'Église catholique. Même du côté où sa mission peut être appelée diplomatique, c'est-à-dire en tant qu'il représente le Pape comme prince temporel, il revêt un caractère religieux, à cause de la liaison étroite qu'a le pouvoir temporel du Pape avec le bien de l'Église et avec la liberté de son ministère apostolique. En troi-

sième lieu, la représentation de l'ambassadeur d'une puissance laïque est celle d'un égal auprès d'un égal. Car tous les souverains temporels sont égaux en dignité et indépendants l'un de l'autre. La représentation du Nonce, au contraire, est celle d'un supérieur auprès d'un inférieur, vu l'excellence suprême du pouvoir spirituel, et la subordination qui est due à celui-ci par tout pouvoir temporel. L'offense faite à l'ambassadeur ou ministre d'une puissance laïque ne s'adresse qu'à la seule nation qu'il représente, tandis que l'offense faite à un Nonce, en sa qualité de Nonce, est un outrage infligé à toutes les nations catholiques, parce que l'outrage s'adresse au Chef universel de l'Église, dans la personne de son représentant, et l'outrage fait au chef atteint le corps entier.

Nous pourrions alléguer d'autres différences encore, mais celles que nous avons notées suffisent.

§ IV

Absurdité du *Placet* et de l'*Exequatur* royaux.

254. — En parlant du droit qui revient à l'Église de communiquer librement avec ses membres, nous ne saurions omettre de dire un mot du *Placet* et de l'*Exequatur* royal auxquels certains Gouvernements laïques assujettissent cette communication. Nous avons, il est vrai, discuté ce point en un autre endroit (1), mais il nous semble nécessaire d'y revenir ici brièvement.

On entend par *Placet* royal la mesure par laquelle la promulgation des actes juridictionnels de l'Église est assujettie à l'assentiment préalable de l'État. L'*Exequatur* est le permis octroyé par l'État de donner cours à ces mêmes actes, surtout lorsqu'ils proviennent de Rome. Il s'ensuit

(1) *L'Église et l'État*, par le P. M. Liberatore, ch. III, art. 8.

que le *Placet* et *l'Exequatur* ne diffèrent l'un de l'autre que de nom. En substance, c'est la même chose. Le conseiller Spennati établit, cependant, une différence entre eux, dans ses Institutions de droit canonique universel. Le premier, selon lui, se rapporte aux dispositions prises par l'autorité ecclésiastique existante sur le territoire du prince ; le second aux dispositions prises par l'autorité ecclésiastique résidant en dehors de ce même territoire. Nous sommes sur ce point de son avis. Mais, il s'efforce de légitimer ces entraves, et ici il se trompe du tout au tout. « Le *Placet royal*, dit-il, et l'*Exequatur royal* diffèrent par leur origine et par leur but. Le premier est né, pour ainsi dire, avec le christianisme, le second est venu plusieurs siècles après. Celui-là atteint les pièces dressées à l'intérieur des États, celui-ci atteint les Bulles et les pièces du Saint-Siège. Le *Placet royal*, en tant qu'il concerne la possession des biens dont doit être investi un bénéficier, se traduit, en dernière analyse, en un hommage rendu au haut patronage que le chef suprême de l'État a sur le patrimoine ecclésiastique (1). L'*Exequatur* royal, au contraire, exprime, par rapport à la matière bénéficiaire, l'idée du devoir qui incombe à tout citoyen de concourir à faire respecter la souveraineté politique, même dans ses rapports extérieurs avec les autres États, et par conséquent à faire munir de l'*Exequatur* les pièces émanées de la Curie romaine (2) ».

(1) Plus haut, l'étendant encore, il écrit : « Dès les premiers siècles de l'Église, le pouvoir civil commença à s'occuper directement de la personne des clercs et des biens ecclésiastiques. C'était une conséquence spontanée de la protection dont l'Église catholique avait besoin à sa naissance. L'assentiment du prince formait une partie essentielle de toute affaire ecclésiastique. Aussi, le *Placet royal*, comme on l'a appelé par après, remonte-t-il aux premières périodes de l'ère chrétienne. » (Page 159.)

(2) Page 161, il décrit son origine en ces termes : « La première idée de cette autre institution juridique qui, dans la suite, a pris le nom d'*Exequatur royal*, a surgi au milieu du schisme qui affligea l'Église, aux temps d'Urbain VI jusqu'à Martin V. Pour éviter les fraudes attribuées aux antipapes, on confia aux Évêques du monde catholique la

255. — Les raisons par lesquelles M. le Juriste essaye de justifier ces deux envahissements sont non seulement fausses, mais étranges. Nous avons noté, dans une étude que nous avons faite sur les Institutions de M. Spennati, que cette fantaisie de faire remonter le *Placet royal* aux premiers siècles du christianisme doit être échappée involontairement à sa plume (1). Aux trois premiers siècles de persécution sanglante, aucun *Placet royal* n'a pu exister, à moins qu'on ne veuille donner ce nom à la permission accordée par Pilate aux pharisiens de crucifier Jésus-Christ (*Adjudicavit fieri petitionem eorum*) ; aux condamnations capitales émanées des empereurs païens, contre les ministres et les enfants de l'Église. Ce serait là, il faut l'avouer, un *Placet* fort curieux, et basé manifestement sur la protection accordée par le Prince à l'Église. Si, après la conversion de Constantin, l'Église permit aux princes d'intervenir, jusqu'à un certain point, dans les affaires ecclésiastiques, ce n'a été que par pure indulgence et toujours sous sa direction et dépendance, mais jamais à titre d'un droit qu'elle leur reconnaissait. S'il en était autrement, il faudrait dire qu'au point de vue du droit de régler ses propres affaires et de l'exercice de son pouvoir, l'Église était plus libre sous les empereurs païens que sous les princes chrétiens. La conversion des princes lui aurait causé un dommage capital : ce qui est le comble de l'absurde.

L'auteur fait dériver le *Placet* de la protection que l'État accorde à l'Église. Est-ce à dire, par conséquent, que les États qui lui refusent cette protection, en se séparant de l'Église, n'ont plus de raison pour le conserver? Comment se fait-il donc que le royaume libéral italien le revendique encore? Mais, la vérité est que ce droit ne découle à aucun titre de cette protection, même là où elle existe. C'est le

fonction de voir et de déclarer authentiques les dispositions du Saint-Siège avant qu'elles ne fussent publiées et rendues exécutoires. »

(1) *Civ. cattol.*, série XII, vol. XI, p. 705.

contraire qui en est la conséquence. Elle serait ridicule, une protection dont *la conséquence spontanée* serait de créer des entraves au protégé. Protection a toujours voulu dire défense ; ici au contraire elle voudrait dire offense. L'État est, sans contredit, obligé de protéger l'Église. Mais, pour que sa protection ne soit pas une dérision, il doit vouloir que tous les droits de l'Église soient saufs, il doit la laisser pleinement libre dans son gouvernement spirituel, et lui prêter main-forte pour qu'elle puisse gouverner effectivement, en toute liberté.

256.—A propos de l'*Exequatur* l'auteur fait trois aveux, le premier qu'il fut introduit à une époque de schisme, le second que la fonction en fut confiée aux Évêques, le troisième qu'il se réduisait à vérifier si les pièces émanaient du Pape légitime. Or, s'il fut concédé en temps de schisme, aujourd'hui qu'il n'y a plus de schisme, il n'a plus de raison d'être. Si la fonction en fut confiée aux Évêques, le pouvoir civil commet une injustice en se l'arrogeant. S'il consistait en une simple vérification de l'acte, comment se permet-on de l'étendre à l'acte lui-même, même après que celui-ci a été vérifié ? En agissant de la sorte, l'État commet une véritable usurpation des pouvoirs de l'Église. La promulgation est un élément essentiel de la loi, et de toute ordonnance obligatoire. Si l'État s'arroge le droit de l'autoriser et de l'interdire, quand il s'agit des lois et ordonnances de l'Église, l'État se soumet à lui-même le pouvoir législatif et administratif de celle-ci, puisqu'il se soumet un élément essentiel des actes émanés d'elle. Même, à considérer la chose au point de vue pratique, il s'érige lui-même en législateur et en administrateur de l'Église. Et en effet, la loi n'est pratiquement telle que si elle oblige de fait ; or, elle n'oblige pas de fait, si elle n'est pas promulguée, et la promulgation, grâce à l'*Exequatur*, dépend du Gouvernement. Donc il dépend du Gouvernement que la loi ecclésiastique, sur tel ou tel territoire donné, oblige de fait les fidèles, et par conséquent il dépend du Gouver-

nement que la loi susdite soit pratiquement une loi. Donc, au point de vue pratique, le Gouvernement est, à proprement parler, le législateur et l'ordonnateur des fidèles. Or, peut-il y avoir une perversion d'idées plus énorme ? Alors même qu'il ne s'agirait que d'une simple entrave apportée à l'exercice du pouvoir spirituel, ce serait déjà un abus sacrilège. Mais il s'agit ici d'un renversement total de l'ordre, puisque l'on assujettit au bon plaisir de l'État le Gouvernement spirituel lui-même de l'Église envisagé au point de vue de son exercice effectif.

257. — Ensuite, la raison alléguée par l'auteur sonne mal dans la bouche d'un catholique. Le Pape n'est pas une puissance étrangère ; il ne l'est dans aucun État où il se trouve des catholiques. A l'égard de ceux-ci il est une puissance plus intérieure, plus domestique que le pouvoir civil lui-même. Car les rapports qui concernent le salut éternel de son âme saisissent l'homme plus intimement que ne le font ceux qui concernent ses intérêts temporels. Si le citoyen a le devoir de concourir à faire respecter l'autorité politique du prince, le fidèle a celui de contribuer à faire respecter l'autorité spirituelle du Pape. Lequel de ces deux devoirs doit l'emporter chez l'homme qui est, à la fois, citoyen et fidèle ? Le simple bon sens suffit pour répondre à cette question.

Mais, nous dit-on, le Gouvernement civil doit s'assurer que, dans les lois et règlements émanés de l'Église, il ne se trouve rien de contraire aux intérêts politiques.

Si cette objection avait une valeur quelconque, il faudrait attribuer à l'Église aussi le *placet* et l'*exequatur*, par rapport aux lois et ordonnances émanées de l'État. Car on pourrait alléguer de la même façon que l'Église aussi doit s'assurer que celles-ci ne contiennent rien de contraire aux intérêts religieux. Et cette mesure serait d'autant plus raisonnable que l'État, qui dispose de la force, est plus aisément porté à sortir de ses frontières que l'Église, qui est sans armes et, par conséquent, obligée, même humaine-

ment parlant, de s'appuyer sur la seule justice de ses actes. L'Église, en outre, à raison de sa charité et de sa modération, ne prend jamais aucun parti en des questions qui touchent d'une façon quelconque aux intérêts politiques d'un État, sans lui en donner connaissance, et sans s'entendre amicalement avec lui. Elle peut dire d'elle-même ce qu'elle chante du Christ : *Il n'enlève pas les royaumes mortels, lui qui donne le royaume des cieux.* L'objection alléguée est donc absolument hors de propos. Du reste, pour écarter toute chicane, il suffit à tout catholique de savoir que l'Église a solennellement condamné au Concile du Vatican cet attentat du pouvoir civil, lorsqu'elle a flétri l'opinion de ceux *qui prétendent que les décisions prises par le Siège apostolique ou sous son autorité n'ont de force et de valeur que si elles sont confirmées par le placet du pouvoir séculier.* Pie IX avait déjà condamné, avant lui, dans son *Syllabus* la proposition que : *le pouvoir ecclésiastique ne doit pas exercer son autorité sans l'autorisation et l'assentiment du Gouvernement civil* (1); et cette autre, *qu'il n'est pas permis aux Évêques de promulguer, sans l'autorisation du Gouvernement, les lettres apostoliques elles-mêmes* (2). Aucune argutie ne tient devant des décisions aussi péremptoires.

(1) Ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere non debet, absque civilis gubernii venia et assensu. *Prop.* XX.

(2) Episcopis, sine gubernii venia, fas non est vel ipsas apostolicas litteras promulgare. *Prop.* XXVIII.

CHAPITRE IV

Des droits extérieurs de l'Église.

—

258. — Nous allons parler, dans ce chapitre quatrième. de ces droits de l'Église que nous avons appelés extérieurs, parce qu'ils correspondent à ses rapports extérieurs, c'est-à-dire à ceux qu'elle a avec l'État ou la société civile. Nous nous contentons de parler de la société civile, parce que toutes les autres associations inférieures d'ordre temporel se rapportent à celle-ci, comme les membres à leur chef, comme les parties au tout. A l'égard de l'Église, elles participent proportionnellement aux mêmes devoirs auxquels est astreinte la société civile qui les contient et les domine. Nous aimons à répéter ici ce que nous avons dit à propos des droits intérieurs, à savoir : que nous n'entendons pas énumérer ici absolument toutes les obligations qui incombent à l'État envers l'Église. Nous ne parlons que des principales et notamment de celles qui exigent plus impérieusement d'être défendues, parce qu'elles sont combattues avec un acharnement plus vif par les hommes politiques de peu de clairvoyance et d'idées erronées.

ARTICLE Ier

Condition de l'Église vis-à-vis des États, d'après l'organisation divine.

259. — Nous commençons cette étude par une considération fondamentale, celle d'envisager l'Église dans ses rapports avec les différents États, et de fixer la place qui lui revient en face de la société civile. Il nous sera loisible après cela de résoudre certaines questions particulières, et de revenir sur certaines autres que nous avons jugé à propos de ne pas traiter à suffisance précédemment.

§ Ier

L'État.

260. — Le lien qui relie l'homme à Dieu, comme à son Seigneur suprême, est antérieur et supérieur à tous les liens qui le lient envers ses semblables. Tout ce qu'a l'homme lui vient de Dieu, comme l'effet de sa cause, et il n'y a pas de domaine plus absolu que celui de la cause sur son effet. L'homme, par le fait qu'il est créature, est totalement soumis à Dieu son Créateur, et régi par sa divine Providence. Par le fait qu'il est créature douée de raison, il est soumis au gouvernement moral de Dieu, et gouverné par voie de commandement. Cette sujétion est commune à tous les hommes, et par là même qu'elle les relie envers Dieu, elle les relie également entre eux, non seulement en vertu de la sujétion commune, mais encore par amour réciproque. Ils sont tous également ordonnés en vue d'une même fin, ils sont régis par une loi identique impri-

mée au cœur de chacun. Chacun a reçu l'ordre de s'occuper de son prochain (1). Le genre humain tout entier forme ainsi naturellement, sous la domination divine, une seule société universelle, un seul royaume dans lequel les hommes sont les sujets, et Dieu est le souverain. Un royaume, en effet, qu'est-ce autre chose, sinon une multitude de personnes guidées vers une fin identique, à l'aide d'une loi commune, par un seul souverain suprême ?

261. — Au sein de cette société universelle, surgissent les États comme les rejetons d'une même souche et, pour ainsi dire, les déterminations particulières d'un même principe. Dieu a voulu que le genre humain fût partagé en nations répandues en divers lieux de la terre. Il répéta à Noé et à ses fils le précepte qu'il avait précédemment donné à Adam (2) : « Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre (3). » Et comme les hommes, bien qu'ils se fussent suffisamment accrus, temporisaient, en s'occupant, par amour de la gloire, à bâtir une cité avec une tour immense (4), Dieu confondit leur langage, les obligeant ainsi à se séparer immédiatement (5). Les nations se dispersèrent, tout en demeurant chacune en société formée d'après la famille et le langage que parlait chacune d'entre elles. C'est ce qui résulte expressément de la Sainte-Écriture, quand elle parle, au dixième chapitre de la Genèse, de cités fondées par les différentes tribus et de la division des lieux (6). Et, comme toute multitude a besoin d'un chef pour s'organiser convenablement, Dieu, soit immédiatement par lui-même, soit par la voie de sa providence

(1) Mandavit illis unicuique de proximo suo. *Ecclesiastici,* XXII, 12.
(2) *Gen.* I, 28.
(3) Crescite et multiplicamini et replete terram. *Gen.* IX, 1.
(4) Faciamus nobis civitatem et turrim cujus culmen pertingat ad cœlum, et celebremus nomen nostrum, antequam dividamur in universas terras. *Gen.* XI, 4.
(5) Confundamus ibi linguam eorum... Atque ita divisit eos Dominus ex illo loco in universas terras. *Gen.* XI, 7, 8.
(6) Secundum linguam suam et familias suas, in nationibus suis.

générale, donna à chaque nation quelqu'un pour la régir (1).

Afin de pourvoir suffisamment aux nombreux besoins physiques et moraux de l'homme, il faut le concours de plusieurs, en même temps que la division du travail. Il faut que certains s'occupent de la culture des champs, d'autres encore du tissage des étoffes, et ainsi de suite, des différents arts et métiers. Il doit y avoir, en outre, des hommes d'étude, des éducateurs et des maîtres, des ministres du culte et des magistrats chargés de résoudre les différends et de garantir les droits de chacun contre la violence d'autrui et la fraude. Il n'est point possible que tous ces éléments s'harmonisent de telle sorte qu'il en résulte la paix et la tranquillité réciproque, des ressources suffisantes non pas pour vivre simplement, mais pour vivre dans l'aisance, sans un ordonnateur visible qui sache, par des lois prévoyantes, mettre d'accord les intérêts opposés et donner une direction à l'activité individuelle d'après les exigences du bien commun, réfréner l'audace des méchants et encourager la vertu des bons : « Là où il n'y a pas de gouvernement, le peuple succombera (2). » Nous venons de présenter une simple ébauche de la société civile ou politique, ainsi nommée du mot latin *civitas* ou du mot grec πόλις, ville, cité. Nous lui donnons aussi le nom d'État, parce qu'elle se tient et demeure debout moralement par ses propres forces, grâce à la suffisance des ressources qu'elle possède, sans avoir besoin de dépendre d'une association homogène plus élevée.

262. — Il y a deux remarques à faire par rapport à cette société : la première, qu'il ne saurait y avoir naturellement un seul État qui embrasserait le genre humain tout entier. La nature exige au contraire qu'il y en ait plusieurs, et de caractères différents. La raison en est que l'État se constitue dans le but de pourvoir d'une façon

(1) In unamquamque gentem præposuit rectorem. *Eccle*, XVIII, 14.
(2) Ubi non est gubernator, corruet populus. *Proverb*. XI, 14.

constante et parfaite aux besoins et aux intérêts temporels de l'homme ; or ces besoins et ces intérêts sont distincts et multiples d'après la distinction et la diversité des lieux, des climats, de la culture des peuples, de leur génie et de leurs mœurs. Pour cette raison encore, l'étendue excessive des États est contre nature. Les grands empires n'ont pas été créés par la nature, mais par l'ambition et la force. Aussi, au lieu de dire l'État, il serait plus exact de dire les États ; mais ce nombre singulier est employé dans le sens d'unité non pas numerique, mais spécifique.

La seconde remarque à faire, c'est que l'État, par là même qu'il surgit au sein de cette société universelle que nous avons dit exister naturellement parmi les hommes, sous le gouvernement de Dieu, à titre de rejeton et de détermination particulière, puise chez cette société universelle sa vie et son aliment. Il lui demeure tellement subordonné que tout ce qu'il pourrait faire de répugnant à celle-ci n'aurait aucune valeur. Les lois qu'il édicte doivent avoir leur base dans la loi qui régit la société universelle, c'est-à-dire dans la loi naturelle, et en être une derivation, soit par voie de conséquence d'un principe général, soit par voie d'application déterminée d'un prononcé commun à tous. « Toute loi faite par les hommes, dit saint Thomas d'Aquin, a le caractère d'une loi, pour autant qu'elle dérive de la loi naturelle. Mais, si sur un point quelconque elle est en désaccord avec la loi naturelle, ce n'est plus une loi, mais une corruption de la loi. Il est à remarquer, cependant, qu'une chose peut deriver de la loi naturelle de deux manières : l'une comme les conclusions découlent des principes, l'autre comme les applications de certains prononcés généraux (1). » Le

(1) Omnis lex humanitus posita, in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturali derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari : uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. *Summ. theol.* 1 2 , q. 95, a. 2.

Prince ne peut se considérer que comme un ministre par rapport au royaume universel de Dieu, à qui il est tenu de rendre un compte rigoureux de son gouvernement. Il est dit de lui au livre de la Sagesse : « Entendez, ô rois, et comprenez; apprenez, ô juges des confins de la terre, car le pouvoir vous a été donné par le Seigneur, et la force par le Très-Haut, qui interrogera vos cœurs et scrutera vos pensées. Puisque, en effet, quand vous étiez les ministres de son royaume, vous n'avez pas jugé avec droiture, vous n'avez pas gardé la loi de la justice, et vous n'avez pas cheminé selon la volonté de Dieu, vous vous apercevrez avec horreur et promptement qu'un jugement sévère attend ceux qui président (1). »

§ II

L'Église.

263. — Cette société universelle du genre humain sous l'empire divin, dont nous venons de parler au paragraphe précédent, est, sans contredit, le royaume de Dieu. Mais, si l'on y fait attention, il est d'abord resserré dans les limites de la pure nature, et, en second lieu, il est un royaume invisible. Il nous présente deux éléments : le genre humain et Dieu. Mais, de ces deux éléments, le principal, celui qui est comme la forme de l'autre, c'est-à-dire le souverain, demeure invisible pour nous. « Nul n'a jamais vu Dieu (2). » Nous ne connaissons Dieu que par le discours de

(1) Audite reges et intelligite, discite judices finium terræ. Quoniam data est a Domino potestas vobis et virtus ab Altissimo; qui interrogabit opera vestra, et cogitationes scrutabitur. Quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte judicastis, nec custodistis legem justitiæ, neque secundum voluntatem Dei ambulastis. Horrende et cito apparebit vobis, quoniam judicium durissimum his qui præsunt fiet. *Sap.* VI, 2-6.

(2) Deum nemo vidit unquam. I *Joann.* IV, 12.

notre raison, et c'est ainsi encore que nous connaissons notre dépendance physique et morale de lui. La loi qui nous lie, en qualité de sujets, est pareillement invisible, puisqu'elle est cachée au fond de notre conscience. Le châtiment destiné à punir les trangressions, l'est aussi. Le seul élément visible de cette société, c'est l'élément matériel ou la multitude des sujets.

Or, par l'institution de l'Église, Dieu a rendu visible son royaume invisible, et, de plus, il l'a élevé à l'ordre surnaturel. L'Église est, en toute réalité, la société des hommes avec Dieu. Elle embrasse tous les peuples, à raison de son universalité : *Prêchez l'Évangile à toute créature* (1). Elle a pour but la félicité éternelle ; non pas celle qui consiste dans la connaissance naturelle de Dieu, mais celle qui est surnaturelle et consiste dans la vision intuitive de Dieu, à laquelle nous sommes disposés en vertu de la grâce qui nous est communiquée par l'intermédiaire des sacrements. La loi de cette société est la loi éternelle de Dieu elle-même, non pas restreinte simplement à l'ordre de la nature, mais étendue également à l'ordre de la foi. Cette société a reçu de Jésus-Christ la forme d'un royaume. Après l'avoir lui-même établie et organisée, il a mis à sa tête, pour la gouverner paisiblement, en son nom et sous son assistance, son lieutenant, qui n'est autre que saint Pierre. Celui-ci, qui est toujours vivant dans son successeur, a la mission de représenter Jésus-Christ dans le monde. Il est chargé de garder intacte la loi promulguée par la bouche même du Christ, de l'interpréter et de l'appliquer aux mœurs publiques et privées des nations. Tous les éléments de l'Église sont donc les mêmes que ceux de la société universelle des hommes avec Dieu, que nous avons décrite précédemment, en y ajoutant toutefois la visibilité du souverain, et l'élévation des sujets à l'état d'enfants adoptifs de Dieu. Il est aisé

(1) Prædicate evangelium omni creaturæ. *Marc*, XVI, 15.

de comprendre, dès lors, pourquoi Jésus-Christ a affirmé que par sa venue ici-bas « le royaume de Dieu était réalisé parmi nous (1). » Il a voulu indiquer, de la sorte, qu'en vertu de son Église qu'il instituait par sa prédication, il inaugurait parmi nous le royaume de Dieu, c'est-à-dire le royaume de Dieu rendu visible d'invisible qu'il était.

264. — Il importe toutefois de noter avec soin que Jésus-Christ en rendant le royaume de Dieu visible ici-bas, par la fondation de l'Église, n'a pas supprimé, pour cela, comme il l'aurait pu, les royaumes de la terre. Il les a au contraire confirmés, en disant expressément : « Donnez à César ce qui est à César. » Et les apôtres, interprètes et prédicateurs de sa doctrine, ont ouvertement imposé aux fidèles l'obéissance aux pouvoirs politiques existants. « Que toute âme soit soumise aux pouvoirs supérieurs », dit saint Paul (2). Écrivant à Tite, il lui enjoint « d'enseigner aux fidèles à être soumis au pouvoir civil (3). » Saint Pierre dit à son tour aux fidèles : « Soyez soumis à toute créature à cause de Dieu, soit au roi, comme étant le plus prééminent ; soit aux chefs, comme à ses délégués... Parce que telle est la volonté de Dieu (4) ». Il entend par le mot *créature,* dont il fait usage en cet endroit, le principat, parce que le pouvoir de commander à ses semblables est chez l'homme une véritable création divine, quoique d'ordre moral ; il y ajoute le qualificatif humaine, par la raison qu'à part un cas extraordinaire comme celui de David, aucun prince n'est établi immédiatement par Dieu, mais bien par une œuvre *humaine* ou par un fait *humain.*

Le pouvoir civil appartient au droit naturel ; et le Christ est venu apporter la grâce. Or, la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne et l'ennoblit. C'eût été en

(1) Pervenit in vos regnum Dei. *Matth.* XII, 28.
(2) Omnis anima sublimioribus potestatibus subdita sit. *Rom.* XII.
(3) Admone illos principibus et potestatibus subditos esse. *Tit.* III.
(4) I *Petri,* II, 13, 14, 15.

outre un grave empêchement à la conversion des princes, si, en embrassant le Christianisme, ils avaient dû perdre leur souveraineté temporelle. Que l'on impose au converti le renoncement à ces choses qui, de leur nature, sont criminelles, rien de plus juste. Mais, la souveraineté politique, loin d'être criminelle de sa nature, est au contraire bonne en elle-même et dans les desseins de Dieu. « Jésus-Christ, dit excellemment à ce sujet Bellarmin, n'est pas venu détruire ce qui était bien, mais le perfectionner. Donc, lorsque le roi devient chrétien, il ne perd pas le royaume de la terre qu'il possède de droit, mais il acquiert un droit nouveau au royaume éternel. Sans quoi le bienfait du Christ serait préjudiciable aux rois et la grâce détruirait la nature (1). »

265. — La seule mesure que le Christ ait prise à l'égard des princes, quand il a fondé l'Église, ça été de leur enlever l'ingérence qu'ils exerçaient auparavant en matière de religion, en attribuant, non pas à eux, mais à Pierre et à ses successeurs, la fonction de gouverner les fidèles. C'est à Pierre et non pas à Tibère qu'il a dit : « Je te donnerai les clés du royaume des cieux, » et « Pais mes agneaux, pais mes brebis. » En vertu donc de la décision du Christ, l'institution de l'Église n'entraîna pas la suppression des États laïques, mais elle restreignit leur action aux affaires temporelles. Dans l'état de nature, rien n'empêchait le prince d'être en même temps prêtre. Il paraît même que le soin suprême des choses sacrées devait constituer la partie principale du pouvoir politique. L'ordre public, en effet, ne saurait se conserver intact, sans le culte dû à Dieu, en vertu même du droit naturel. Mais, dans l'état de la grâce et de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, le pouvoir sur ce qui concerne la religion et le culte divin, dépassant les limites de la nature, ne put plus appartenir qu'à celui qui en a été positivement

(1) *De Romano Pontif.*, lib. V, cap. III.

investi par Jésus-Christ. Or, celui-là, comme il a été dit, fut Pierre, et celui qui lui succède dans sa sublime fonction. C'est ce que déclare le pape Nicolas Ier lorsqu'il écrit à l'empereur Michel de Constantinople : « Quand on en est arrivé à la vérité, l'Empereur ne s'est plus arrogé les droits du pontificat, et le Pontife n'a plus usurpé le titre d'Empereur. Le médiateur, en effet, entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ fait homme, a distingué par leurs fonctions et leurs dignités propres la mission des deux pouvoirs, et cela parce qu'il a voulu que chacun d'entre eux s'élevât par une humilité salutaire vers le ciel, et ne se replongeât pas par l'orgueil humain dans l'enfer. Grâce à lui les Empereurs ont dû avoir besoin des Pontifes pour la vie éternelle, et les Pontifes ont dû avoir recours aux lois impériales uniquement pour les affaires temporelles (1). »

§ III

L'État est, de sa nature, subordonné à l'Église.

266. — Il est aussi aisé de comprendre que l'Église est supérieure à l'État, à raison de son excellence. L'Église, comme nous l'avons démontré ailleurs, est une société suprême, parce que sa fin est suprême ; elle est société

(1) Cum ad verum ventum est, ultra sibi nec Imperator jura Pontificatus arripuit, nec Pontifex nomen Imperatorium usurpavit; quoniam idem mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, sic actibus propriis et dignitatibus distinctis officia potestatis utriusque discrevit (propria volens medicinali humilitate sursum efferri, non humana superbia rursus in infernum demergi), ut et christiani Imperatores pro æterna vita Pontificibus indigerent, et Pontifices pro cursu temporalium tantummodo rerum imperialibus legibus uterentur. *Lettre du pape Nicolas I*, surnommé le Grand, à l'empereur Michel.

Le Pape rejette ici des épaules du Pontife l'empire universel politique du monde, et non pas la possession d'une principauté particulière indispensable à sa liberté et à son indépendance. Sans quoi, il se serait condamné lui-même. Pontife du neuvième siècle, en effet, il avait, en même temps que le souverain Pontificat, la royauté civile des États romains.

surnaturelle, parce que sa fin est surnaturelle, et doit être réalisée par des moyens surnaturels. Or ce qui est suprême est supérieur à tout, et le surnaturel a au-dessous de lui tout ce qui est compris dans l'ordre purement naturel. Aussi les Pères, en comparant l'Église à l'État, ont-ils dit avec raison que l'Église est à l'État comme l'esprit à la matière, le ciel à la terre, l'éternel au temporel, le divin à l'humain. Saint Ignace martyr écrit dans sa lettre aux habitants de Smyrne : « Honorez Dieu comme l'auteur et le Seigneur de toutes choses ; honorez l'Évêque comme le premier des prêtres portant l'image de Dieu, investi de la principauté selon Dieu, du sacerdoce selon le Christ ; et, après lui, il faut aussi honorer le roi (1). » Dans l'honneur à lui rendre, il place l'Évêque avant le roi.

Mais, ce n'est pas là la supériorité dont nous entendons parler ici. Bien qu'elle soit très réelle, elle n'entre pas dans le but que nous nous proposons actuellement. Nous voulons parler ici de la supériorité de coordination, et faire voir que l'État est inférieur à l'Église à ce point qu'il lui est subordonné dans le gouvernement social des peuples. Or, pour admettre cette supériorité, ne suffit-il pas de considérer qu'elle n'est qu'une simple conséquence de la doctrine que nous avons démontrée plus haut? En effet, si l'État est, de sa nature, subordonné à la société universelle, qui (nous l'avons prouvé) surgit naturellement entre les hommes et Dieu ; il est, à plus forte raison, subordonné à l'Église, qui n'est autre chose, en définitive, que cette même société universelle élevée à l'ordre surnaturel, et constituée à titre de royaume visible de Dieu. Si l'État ne peut se soustraire à l'obéissance due à Dieu, il ne peut, par conséquent, se soustraire non plus

(1) Honorate quidem Deum et auctorem omnium et Dominum ; Episcopum autem tanquam principem sacerdotum, imaginem Dei ferentem, principatum quidem secundum Deum, sacerdotium autem secundum Christum ; et post hunc honorare oportet etiam Regem. *Ignatius M.*, ad Smyrnæos.

à l'obéissance due à l'Église, au sein de laquelle c'est Dieu lui-même qui commande, quoique par l'intermédiaire de son Vicaire.

Mais, à part cette considération, la même vérité résulte d'une façon plus aisée à comprendre encore, de la simple coordination des fins. Il est, en effet, hors de doute que celui qui pourvoit à la fin la plus élevée trace la règle et commande à celui qui pourvoit à la fin la plus basse, lorsque ces deux fins sont connexes entre elles. Le pilote, par exemple, qui règle la marche du navire, trace une règle et une direction à l'artisan qui le construit. Or, la fin à laquelle conduit l'Église est aussi haute que possible, c'est-à-dire le culte de Dieu et le salut éternel des âmes. La fin que poursuit l'État est inférieure, à savoir la paix et la prospérité temporelle. Ces deux fins sont connexes entre elles, puisque le bien-être temporel doit, sans contredit, servir au bonheur éternel, ou tout au moins ne pas le contrarier.

On peut imaginer trois hypothèses. La première que l'Église soit soumise à l'État, et celle-là est le comble de la démence. Ce serait, en effet, soumettre le royaume de Dieu à la royauté humaine, les intérêts de l'âme à ceux du corps. La seconde, que les deux sociétés soient tout à fait indépendantes l'une de l'autre et parallèles. Mais cette combinaison est en opposition avec la sagesse divine, laquelle ne fait rien qui ne soit ordonné. En outre établir deux fins dernières est une contradiction dans les termes ; c'est séparer l'homme en deux, ce qui est une scission funeste. Si l'homme est un, sa fin est une ; et toutes les autres fins, par là même qu'elles sont secondaire , sont subordonnées à la fin dernière. La troisième hypothèse, c'est que l'État soit subordonné à l'Église, et celle-là est en harmonie avec l'ordre, et admise par tous ceux qui raisonnent.

La doctrine des Pères et des Docteurs est conforme aux arguments de la raison. Saint Bernard, au chapitre

septième de son quatrième volume *De la Considération*, parmi les autres titres qu'il donne au Pape, l'appelle le marteau des tyrans, le père des rois, le modérateur des lois, le Dieu de Pharaon (1), en lui appliquant la phrase que Dieu adressa à Moïse : « Je t'ai établi le Dieu de Pharaon (2). » Saint Thomas d'Aquin, après avoir prouvé, au premier livre de son traité *du Gouvernement des Princes*, que l'Église est le royaume du Christ, poursuit en ces termes : « Le ministère de ce royaume, pour que les choses spirituelles fussent distinctes des choses terrestres, a été confié, non pas aux rois de la terre, mais aux prêtres, et surtout au souverain prêtre, successeur de Pierre, vicaire de Jésus-Christ, le Pontife romain. Tous les rois du peuple chrétien doivent lui être soumis comme au Seigneur Jésus-Christ lui-même. C'est ainsi, en effet, que doivent être soumis à celui qui a dans ses attributions la fin dernière, tous ceux qui ont le soin des fins précédentes, et être régis par son empire (3) ». Mais, écoutons les Papes, qui sont les maîtres suprêmes de tout le peuple chrétien. Le pape Boniface VIII, dans sa bulle *Unam sanctam*, après avoir démontré que l'Église étant un seul corps, doit avoir un seul chef visible et que, par suite, il ne peut y avoir dans son sein deux autorités complètement indépendantes, apporte la comparaison des deux épées et enseigne, en termes exprès, que l'épée temporelle ou l'autorité civile doit être soumise à l'épée spirituelle ou à l'autorité ecclésiastique : *Oportet gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subjici*

(1) Malleum tyrannorum, Regum patrem, legum moderatorem... postremo Deum Pharaonis. *De consideratione*, l. IV, c. VII.

(2) Constitui te Deum Pharaonis. *Exod.* VII, 1.

(3) Hujus regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et præcipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici; cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Jesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et ejus imperio dirigi. *S. Thom.*, De regimine princ., lib. I, c. XIV.

potestati. Cette doctrine, il la définit en des termes d'une grande précision, comme une vérité qu'on ne pourrait rejeter sans renoncer à son salut éternel : *Porro subesse Romano Pontifici omnem creaturam, declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis*. Sous le nom de *creatura humana* il entend les princes et les magistrats séculiers, en se conformant à la manière de s'exprimer de l'apôtre saint Pierre. Cette bulle fut confirmée par Léon X au cinquième Concile de Latran. Elle a donc en sa faveur l'autorité de deux Papes et celle d'un Concile général, et, par conséquent, il y aurait folie à contester son caractère dogmatique.

Cette sujétion du pouvoir civil à l'Église a été enseignée à plusieurs reprises par d'autres Papes encore, comme on peut le voir dans la première partie du *Décret*, distinction XCVI, chap. IX, où sont rapportées les paroles de saint Grégoire VII, et chap. X, où se trouvent celles du Pape saint Gélase, et chap. XI, où sont citées celles du Pape Jean, et ainsi de suite.

§ IV

Deux Corollaires.

267. — Il résulte de la vérité que nous venons d'établir, en premier lieu, qu'en cas de conflit entre l'autorité ecclésiastique et le pouvoir civil, ou entre l'Église et l'État, le vrai croyant doit préférer la première à la seconde. Il est par trop évident que de deux autorités coordonnées entre elles, le droit de l'autorité supérieure doit prévaloir sur celui de l'autorité inférieure. Mais, dans le cas actuel, il y a encore un motif tout particulier. L'Église est le royaume de Dieu ; l'État, le royaume de l'homme. Or, en cas de conflit, auquel de ces deux royaumes la préférence doit-elle être donnée? Le Christ

commande par la bouche de l'Église : « Qui vous écoute m'écoute; qui vous méprise me méprise (1). » L'homme commande par la bouche de l'État. Pourra-t-on dédaigner le commandement du Christ pour suivre le commandement de l'homme? C'est ici que s'applique la solennelle déclaration de saint Pierre : « Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes (2) ».

Et qu'on ne dise pas : l'État, lui aussi, commande au nom du Christ, dans ce sens que l'autorité civile dérive également de Dieu. Cette assertion est vraie, tant que l'État se maintient dans la sphère de l'ordre purement temporel, et ne s'insurge pas jusqu'à attaquer l'ordre spirituel. Quand il pousse l'audace jusque-là, le pouvoir civil n'agit plus comme un dérivé de la puissance divine, mais comme caprice arbitraire de l'homme ou, pour mieux dire, comme une émanation du pouvoir de Satan. Jésus-Christ ne saurait être en contradiction avec lui-même. S'il a délégué l'Église pour gouverner la moralité des populations, en son nom : « Comme mon Père m'a envoyé et moi aussi je vous envoie (3) » ; il n'est pas possible qu'il prête à l'État son influence pour faire des règlements contraires aux décisions de l'Église. L'État, dans ce cas, agit non seulement sans Dieu, mais contre Dieu. Il y aurait donc sacrilège, félonie à lui obéir.

De là naît un autre motif qui commande aux fidèles de préférer, en cas de conflit entre les deux autorités, celle de l'Église. L'homme, à titre de citoyen et de fidèle, est lié par un double devoir, l'un envers l'Église, l'autre envers l'État. Le premier se rapporte au culte que nous devons à Dieu, et à la direction que nous devons nous donner à nous-mêmes pour arriver au salut éternel. Le second a trait à la soumission due à l'autorité civile et au concours que tout citoyen est tenu de prêter à l'État pour le

(1) Qui vos audit, me audit; qui vos spernit, me spernit. *Luc.* x, 16.
(2) Obedire oportet Deo magis, quam hominibus. *Act. Apost.* v, 29.
(3) Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. *Joann.* xx, 21.

maintien de l'ordre public. Or, lequel de ces deux devoirs doit l'emporter dans la balance? Le prince est-il plus que Dieu? L'ordre matériel a-t-il plus de valeur que le salut éternel de l'âme?

268. — Le second corollaire qui découle de la doctrine établie ci-dessus, c'est le droit de l'Église de corriger et même d'annuler les lois civiles, au cas où celles-ci seraient en opposition avec les lois ecclésiastiques. La plus haute prérogative de l'État est celle d'édicter des lois, pour le motif que, par elles, il fixe une règle à tout le mouvement social. Il s'ensuit que, pour se rendre compte de la forme du gouvernement chez un peuple, il n'y a pas de critère plus sûr que celui de constater en qui réside le pouvoir législatif. Or, les lois civiles pour être justes (il n'y a que les lois justes qui soient des lois) doivent être, comme nous l'avons dit plus haut, des dérivations de la loi naturelle, soit par voie de déduction d'un principe plus élevé, soit par voie de détermination d'un précepte général. La raison en est claire : toute loi positive est juste, pour autant qu'elle dérive de la droite raison, et la droite raison envisagée comme règle des actes humains constitue la loi naturelle. Or, la loi évangélique, dont la garde et l'interpretation ont été confiées par Jésus-Christ à l'Église, n'est que la loi éternelle de Dieu, non pas telle uniquement qu'elle nous est manifestée par la simple lumière de la raison (loi naturelle), mais telle encore qu'elle nous est notifiée par la lumière de la foi (loi positive divine). Elle embrasse, par conséquent, la loi naturelle et les prescriptions morales de l'Ancien Testament et les préceptes que le Christ y a ajoutés. On peut dire qu'elle est la loi naturelle élevée et complétée par la révélation divine. Elle est donc le fondement et le présupposé de toute autre législation parmi les peuples baptisés. Lors donc que, chez ces peuples, une législation s'écarte sur un point quelconque de ce fondement, et va à l'encontre de ce présupposé, elle perd par là même toute force.

L'Église a donc le droit et, nous ne craignons pas de le dire, le devoir d'avertir l'auteur de cet excès. Et si le coupable se montre récalcitrant, elle a le droit et même le devoir de déclarer aux fidèles la nullité de ses actes. L'Église a reçu de Dieu la mission de maintenir fermement intacte la loi évangélique, et, par suite, elle a reçu de ce même Dieu le pouvoir d'écarter du bercail chrétien tout ce qui met en péril la foi et la morale. « *Lorsque, sur la même matière*, écrit le cardinal Bellarmin, *il y a des lois impériales et pontificales opposées entre elles, si la question tranchée par la loi offre un danger pour les âmes* (ce dont le pape seul est juge), *la loi impériale est abolie par la loi pontificale. C'est ainsi que la loi pontificale qui se trouve au chapitre fin.* de Prescriptione *a abrogé la loi impériale qui se trouve dans le code : de la prescription de trente ou quarante ans, même quand le coupable serait de mauvaise foi. La raison de cette abrogation, c'est que la loi impériale en question ne pouvait être observée sans péché mortel* (1) ». Les politiques qui s'indignent d'une pareille arrogance sacerdotale prouvent l'une de ces deux choses : ou bien qu'ils ont perdu la foi, ou bien qu'ils ne comprennent pas ce qu'est l'Église et ce qu'est l'État.

Mais de ce point spécial passons à la théorie générale.

§ V

Du pouvoir indirect de l'Église en des questions d'ordre purement temporel.

269. — Bien que l'autorité du Souverain Pontife ne porte directement et de sa nature que sur les objets spirituels, elle s'étend néanmoins *accidentellement* et *indirectement* sur des objets purement temporels, à raison

(1) *Bellarm.*, de Romano Pontifice, lib. V, cap VI.

de la connexion qu'ont parfois ces derniers avec l'ordre spirituel. Ce droit a sa raison d'être dans la subordination des fins sociales, et par suite des pouvoirs relatifs. Car les pouvoirs sont entre eux dans la même proportion que les fins pour lesquelles ils sont conférés, *potestates sunt ut fines*. Cet argument est de saint Thomas : « Le pouvoir temporel est soumis, écrit-il, au pouvoir spirituel, comme le corps l'est à l'âme ; c'est ce qu'écrit saint Grégoire de Nazianze, 17e discours ; par conséquent il n'y a pas usurpation de juridiction quand un prélat spirituel intervient dans les questions temporelles (1). »

Cette vérité, Bellarmin la démontre longuement au chapitre VI du livre cinquième de son traité sur le Pontife romain : il l'appuie à la fois sur des raisonnements et sur des faits dont la légitimité n'a jamais été contestée. Il l'élucide par une comparaison élégante, si juste et si pleine d'à-propos, qu'elle vaut par elle-même une démonstration. Bien qu'elle soit un peu étendue, nous croyons utile de la rapporter presque dans son entier :

« Les deux pouvoirs publics au sein de l'Église, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, sont entre eux comme l'esprit et la chair chez l'homme (c'est-à-dire la rationalité et l'animalité). L'esprit et la chair, en effet, sont comme deux sociétés publiques qui peuvent se trouver séparées ou unies. La chair, ou la partie animale, a les sens et les appétits auxquels correspondent des actes et des objets proportionnés, dont la fin immédiate est la santé et le bien-être du corps. Pareillement, l'esprit, ou la partie rationnelle, a l'intelligence et la volonté, ainsi que des actes et des objets proportionnés, dont la fin est la santé et la perfection de l'âme. La chair se trouve sans l'esprit chez les brutes : l'esprit se trouve sans la chair chez les anges.

(1) Potestas temporalis subditur spirituali, ut corpus animæ, ut Gregorius Nazianzenus dicit, oratione 17; et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus. *Summ theol.*, 2. 2. q. 60. a. 6.

Ce qui prouve que par elle-même la chair n'est pas faite pour l'esprit, tout comme l'esprit n'est pas fait, par lui-même, pour la chair.

« La chair, toutefois, se trouve, chez l'homme, unie avec l'esprit, et ils constituent ensemble une seule personne. Par là même, il y a nécessairement entre eux connexion et subordination. La chair, comme étant la moins noble, est au-dessous ; l'esprit, comme étant le plus noble, préside. Et quoique l'esprit ne se mêle pas des actions de la chair et les lui laisse exercer librement, comme elle les exerce chez les brutes; cependant, lorsque ces actions se montrent nuisibles à la fin de l'esprit, celui-ci refrène et châtie la chair. S'il en est besoin, il lui impose des jeûnes et d'autres afflictions, même au prix d'un certain dommage et d'un certain affaiblissement pour le corps; il force la langue à se taire, les yeux à ne pas regarder, et ainsi de suite. Pareillement, si pour obtenir la fin de l'esprit, il est besoin de quelque opération de la chair et de la mort elle-même, l'esprit peut commander à la chair de s'y exposer, comme la chose a eu lieu pour les martyrs.

« Appliquant à présent cette comparaison à notre cas, le pouvoir civil a ses magistrats, ses lois, ses tribunaux, et ainsi de suite; et le pouvoir ecclésiastique a également ses Évêques, ses canons, ses jugements. Le premier a pour but le bien-être temporel, le second la félicité éternelle. Tous deux peuvent se trouver séparés, comme au temps des apôtres, et tous deux peuvent se trouver unis, comme de nos jours, chez les nations qui ont embrassé la foi. Quand ils sont unis, ils forment un seul corps et, par suite, ils doivent demeurer coordonnés entre eux, de telle sorte que le pouvoir inférieur soit soumis au pouvoir supérieur. Il est aisé de voir que le supérieur est le pouvoir spirituel. Celui-ci n'intervient pas dans les affaires temporelles, mais laisse celles-ci suivre leur cours, sous la direction du pouvoir temporel, de la même façon qu'elles marcheraient en l'état de séparation, pourvu toutefois

qu'elles ne fassent pas obstacle à la fin spirituelle et ne soient pas nécessaires à sa réalisation. Mais, dans l'un et l'autre de ces deux cas, le pouvoir spirituel peut et doit retenir ou stimuler le pouvoir temporel, et corriger ses écarts, par les mesures et les procédés qui semblent opportuns (1). »

Voilà le pouvoir indirect dont nous entretenons ici nos lecteurs. Ce pouvoir ne saurait être dénié à l'Église, puisqu'il est absolument requis pour la mission qui lui est confiée de guider les âmes dans la voie de la sainteté et de la justice. Le droit à la fin entraîne nécessairement le droit aux moyens. Or, parmi ces derniers, le principal est, sans contredit, celui d'écarter les obstacles qui pourraient empêcher la réalisation de la première. Si donc un règlement civil met en péril le salut des âmes confiées à l'Église, s'il entrave son action, s'il bouleverse ou trouble son organisme, il est évident que l'Église a dû avoir reçu de Jésus-Christ le pouvoir de s'y opposer et d'y obvier. S'il en était autrement, Jésus-Christ n'aurait pas suffisamment pourvu aux besoins de son Église. Même quand il s'agit de deux États indépendants l'un de l'autre, l'un peut exiger de l'autre (en le contraignant même par la force, s'il en est besoin) qu'il modifie ses lois et son administration intérieure, aux cas où celles-ci seraient la source d'offenses continuelles à sa tranquillité, à la conservation et à la possession de ses biens propres. Or, peut-on s'imaginer raisonnablement que l'Église, qui est le royaume du Christ, ne soit pas en possession d'un droit tout pareil vis-à-vis de la société civile, alors surtout que celle-ci, non seulement n'est pas indépendante de celle-là, mais lui est même essentiellement subordonnée et soumise ?

Ce principe est si clair que certains théologiens et canonistes, qui ne sont pas d'une mince valeur, ont été d'avis que ce pouvoir de l'Église sur le temporel doit être consi-

(1) *Controv.*, t. I; de Romano Pontifice, lib. v, c. 6.

déré comme direct. Ils se fondent surtout sur le caractère fort étendu des paroles adressées par Jésus-Christ à saint Pierre, le premier des Papes : « Tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le Ciel aussi, et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le Ciel aussi. » Mais la grande majorité des écrivains ecclésiastiques restreint le sens de ces paroles à l'ordre spirituel seul. Et, de fait, elles étaient dans la bouche de Jésus-Christ la conséquence des précédentes : « Je vous donnerai les clés du royaume des Cieux. » Or, Jésus-Christ, par le royaume des Cieux, entendait l'Église, qui est un royaume spirituel et d'ordre surnaturel. Ce royaume, toutefois, ne serait pas parfait si l'autorité qui le gouverne ne pouvait, du moins indirectement, s'étendre sur l'ordre temporel inférieur, du moment que sa conservation, son bien-être et les exigences de la fin pour laquelle il est institué le réclament. Aussi est-ce avec raison que le pape Pie IX a condamné, au n° XXIV du *Syllabus,* la proposition que *l'Église n'a aucun pouvoir temporel direct ni indirect.*

L'énoncé de cette proposition nous amène à dire quelques mots du sens ridiculement erroné que lui donne un écrivain moderne. L'abbé Bossebœuf, dans un livre que l'Index a condamné depuis : *le Syllabus sans parti pris,* s'applique à expliquer à sa façon les propositions condamnées dans le célèbre document pontifical. Et, comme de juste, il ne réussit la plupart du temps qu'à les obscurcir et à les dénaturer plus ou moins. Pour ce qui concerne la condamnation de la proposition citée tout à l'heure, il lui donne un sens absurde qu'elle ne saurait avoir. Le Saint-Père, selon lui, réprouve uniquement qu'on dise : 1° que le Pape n'a aucun droit sur ses possessions temporelles ; 2° qu'au cas où le droit international reconnu et consenti par tous confère au Pape, comme au moyen âge, un pouvoir d'arbitrage ou d'autorisation dans les affaires temporelles, le pouvoir n'existe pas, et est illé-

gitime ; 3° que le Pape n'est pas en droit de déclarer qu'un peuple n'est plus tenu à l'obéissance et à la soumission jurée à un prince, quand celui-ci devient un tyran intolérable ; 4° que le Pape ne peut adresser la moindre réclamation, la plus minime réprimande, au chef d'un État, dans l'intérêt du droit, de la liberté, de l'humanité. Et il conclut que *tel est précisément le sens de la proposition en question* (1).

Mais qui ne voit que le premier de ces quatre sens est tout à fait hors de propos ? Le *Syllabus* consacre un paragraphe entier (le IX) aux erreurs qui concernent le pouvoir temporel des Pontifes Romains, et leur droit d'acquérir et de posséder. Quant au domaine qu'ils ont sur ce qu'ils possèdent, il en parle aux n°s XXVI et XXVII. Donc il eût été superflu et sans motifs d'y faire de nouveau allusion d'une façon voilée, en cet endroit. Le deuxième sens indiqué par le complaisant abbé, parle du droit arbitral que le Pape aurait reçu par consentement international. Mais ce ne serait pas là un droit personnel au Pape. Toute autre personne pourrait en être investie. L'auteur le comprend lui-même, puisqu'il dit qu'en priver le Pape ce serait le mettre *hors la loi* et le droit commun. Il en est de même du troisième sens. L'auteur paraît en convenir lui-même, puisqu'il déclare que c'est là *ce que fait d'ailleurs tout publiciste grave et réfléchi*. Donc, il n'y aurait là rien qui constituerait pour le Pape un pouvoir réel : *potestatem directam vel indirectam*. A plus forte raison faut-il en dire autant du quatrième sens. Adresser, en effet, des réclamations à un prince et le reprendre des actes mauvais qu'il pose, chacun de ses sujets a le droit de prendre cette liberté, en certaines circonstances données. Saint Paul était, sans contredit, sujet de saint Pierre, et néanmoins, comme il le raconte dans son épître aux Galates, il n'hésita pas à le reprendre de la faute où il tombait, par le

(1) *Le Syllabus sans parti pris*, p. 183.

fait d'une prudence mal entendue : « Je lui résistai en face, dit-il, parce qu'il était répréhensible (1) ». Par conséquent, interpréter dans le sens de l'abbé Bossebœuf, le pouvoir temporel indirect que les Papes se sont toujours attribué comme inhérent à leur mission, et que les Docteurs catholiques ont toujours défendu, c'est l'admettre en paroles, mais le nier en fait. Or cette façon de procéder est, qu'on nous passe le mot, une véritable impertinence ; c'est se jouer du lecteur (2).

ARTICLE II

Du droit de l'Église à l'Immunité ecclésiastique.

270. — On entend par immunité ecclésiastique, l'exemption des ministres et des choses saintes de la juridiction du pouvoir laïque. Cette exemption est étroitement connexe avec la liberté de l'Église, attendu qu'une société ne saurait être dite libre, lorsque ses fonctionnaires et les objets qui lui appartiennent sont soumis à un pouvoir étranger. Aussi le libéralisme, qui veut faire de l'Église une esclave, s'efforce-t-il partout de détruire jusqu'à l'ombre de l'immunité ecclésiastique, à l'exemple de Julien l'Apostat qui, dès son avènement au trône impérial, révoqua tous les privilèges dont l'Église jouissait sous les empereurs chrétiens ses prédécesseurs.

On compte d'ordinaire trois espèces d'immunités : l'immunité personnelle, qui concerne la personne même des clercs ; l'immunité locale, qui concerne les lieux consacrés à Dieu ; l'immunité réelle, qui concerne les choses et les

(1) In faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat. *Galat.* II, 11.

(2) *La Civiltà catt.* a longuement, trop longuement selon nous pour une œuvre de ce pauvre mérite, réfuté ce livre dans sa XIIe série, vol. I et II.

propriétés appartenant à la première et à la seconde catégorie. Nous croyons pouvoir, pour notre part, les réduire à deux : à l'immunité personnelle et à l'immunité réelle, attendu que les lieux sont aussi des choses. D'autant plus que cette division correspond mieux, semble-t-il, au langage des saints canons qui, en parlant de l'immunité ecclésiastique, nomment d'ordinaire les personnes et les choses, *personas et res.*

Nous parlerons d'abord de l'immunité ecclésiastique en général, et nous rechercherons son origine. Après quoi nous étudierons l'immunité personnelle et l'immunité réelle. En dernier lieu nous examinerons, en particulier, celle qui revient de droit au Souverain Pontife.

§ Ier.

De l'Immunité ecclésiastique, au point de vue de son origine.

271. — Les partisans fanatiques de l'omnipotence de l'État prétendent que l'immunité ecclésiastique, prise en général, est tout simplement de droit civil, dans ce sens qu'elle doit son origine à une concession de l'autorité politique. Cette opinion a été condamnée, en termes exprès, par le Souverain Pontife Pie IX, dans la trentième proposition du *Syllabus : l'immunité de l'Église et des personnes ecclésiastiques a dû son origine au droit civil.* Peut-être que ces adorateurs de l'État ont été induits en erreur, en voyant l'immunité ecclésiastique sanctionnée par la loi civile, dès les premiers temps de la conversion des empereurs, en voyant, peu après, la loi civile encore l'étendre très fréquemment ou la restreindre.

Mais faut-il une perspicacité bien grande pour comprendre que cette sanction de l'autorité laïque a été une reconnaissance et non pas une création du droit ? Est-ce que par hasard le droit de propriété, le droit à l'existence

ont leur source dans la loi civile, parce que le vol et l'homicide sont punis par le Code ? Bien plus : notre étude établira, croyons-nous, que l'Église s'est attribué l'immunité, et l'a maintenue, parmi les fidèles, autant que l'iniquité des temps le permettait, même avant que les empereurs ne se convertissent à la foi. Quant aux modifications apporté e à l'immunité ecclésiastique, dans le cours des temps, par le pouvoir civil, ou bien elles ont été consenties par l'Église, et, dans ce cas, elles ont reçu leur légitimation de son autorité ; ou elles ne l'ont pas été, et, dans ce cas, elles sont destituées de toute valeur. Le droit n'est pas constitué par le fait, mais par le titre qui fait naître le fait.

272. — L'immunité ecclésiastique emprunte son origine à un règlement divin, en d'autres termes, elle est de droit divin. C'est un point qu'il ne saurait être permis de contester, puisqu'il est en termes formels enseigné par le Concile de Trente, lorsqu'il dit que l'immunité ecclésiastique *est établie par l'ordination divine et les sanctions canoniques* (1). Les Conciles antérieurs avaient énoncé la même doctrine en des termes peu différents, chaque fois qu'il leur était arrivé de parler de l'immunité ecclésiastique. C'est ainsi que le Concile de Cologne déclare que : « l'immunité ecclésiastique est une chose très ancienne introduite à la fois par le droit divin et le droit humain (2) » ; et le cinquième Concile de Latran prononce que « les laïques n'ont, ni de droit divin ni de droit humain, aucun pouvoir sur les personnes ecclésiastiques (3). » Ce langage est conforme à l'enseignement constant de l'Église. C'est un point de doctrine qui ne saurait être, un instant, révoqué

(1) Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam. Sess. XXV' De reformatione, c. 20.

(2) Immunitas ecclesiastica vetustissima res est, jure pariter divino et humano introducta. *Par.* IX, c. 29.

(3) Cum a jure tam divino quam humano laicis potestas nulla in ecclesiasticas personas attributa sit. Sess. IX, Constitutio Leonis X. *Supernæ dispositionis arbitrio.*

en doute. Il est uniquement possible de discuter sur le sens dans lequel ces mots, *droit divin*, doivent être entendus. Nous allons brièvement examiner cette question.

273. — Il y a des théologiens qui, pour ne pas trouver dans l'Évangile un texte où l'immunité ecclésiastique soit imposée en termes explicites, sont d'avis qu'elle dérive, à proprement parler, du droit canonique ; elle est dite de *droit divin*, d'après eux, dans ce sens que l'autorité de l'Église, qui a établi le droit canonique, est divine, puisqu'elle est l'autorité de Jésus-Christ lui-même. Mais, cette explication est, selon nous, inacceptable, parce qu'elle n'est pas en harmonie avec le langage des Pères, des Papes et des Conciles, si ce n'est dans un sens impropre. Le Concile de Trente, du reste, semble l'exclure quand il dit que « l'immunité ecclésiastique a été établie de par l'ordination divine et les sanctions canoniques, » ; il admet, par conséquent, outre la loi canonique, une autre loi émanant directement et immédiatement de Dieu. D'autres expliquent ce *jus divinum* de deux manières : il est, disent-ils, de droit naturel ; il est encore la conséquence des textes de l'Écriture et de l'exemple des Lévites dans l'ancien Testament. La loi naturelle est, sans contredit, divine, puisque le doigt de Dieu l'a imprimée dans nos cœurs ; on lui attribue avec raison non seulement les premiers principes de la syndérèse et leurs conséquences immédiates, mais aussi les conséquences médiates qui n'apparaissent pas à première vue, mais qui exigent un travail laborieux de la raison. Or, c'est à ce genre de conséquences, que l'on désigne d'ordinaire sous le nom de droit naturel, non pas primaire, mais secondaire, qu'appartient, disent-ils, l'immunité ecclésiastique. Par suite, elle est sujette à des tempéraments, à des modifications introduites par l'autorité de l'Église. Prise dans ce sens, l'immunité ecclésiastique serait de droit divin naturel. Elle serait aussi de droit divin positif, comme étant déduite, par le raisonnement, des prescriptions imposées par Dieu à la synagogue par rapport aux Lévites,

qu'il séparait du reste du peuple (1) et donnait comme sa propriété spéciale et personnelle à Aaron et à ses successeurs (2). Cette prescription n'appartenant ni aux préceptes cérémoniaux ni aux préceptes judiciaires, mais bien aux préceptes moraux, n'est pas abolie; elle doit valoir, et à plus forte raison pour le clergé chrétien, dont la dignité est plus grande et la consécration plus sainte. Dieu a défendu de toucher à ses Christs (3). Cette défense doit s'entendre également du peu de respect qu'on leur témoignerait en les soumettant à des fonctions incompatibles avec leur dignité, et au jugement d'un tribunal laïque. Or, les ministres de l'Église de Jésus-Christ sont, au sens le plus rigoureux, les Christs ou les oints du Seigneur. Le même raisonnement peut s'apliquer à ces endroits de l'Évangile où il est parlé de la mission des apôtres et du pouvoir donné à saint Pierre de régir et de gouverner l'Église. Il est hors de doute qu'avec ce pouvoir Jésus-Christ lui a implicitement conféré le droit de fixer, au sujet du clergé, tout ce qu'il jugerait nécessaire pour maintenir intacte la liberté de celui-ci en face des magistrats civils, et sa dignité en face du peuple chrétien. Or, ce double but réclamait absolument que le clergé fût soustrait au pouvoir laïque.

274. — Bien que toutes ces considérations soient vraies, et qu'elles suffisent, absolument parlant, pour affirmer que l'immunité ecclésiastique est de *droit divin*, nous estimons neanmoins qu'elles ne correspondent pas rigoureusement à l'interprétation *formelle* de la phrase employée par les Conciles, et surtout par le Concile de Trente, qui affirme que l'immunité ecclésiastique *a été établie par une ordination de Dieu*. Selon l'explication que nous venons de citer, l'immunité ecclésiastique aurait son fondement dans une ordination divine ; mais on ne pourrait pas dire, à pro-

(1) Ego tuli Levitas a filiis Israel. *Numer*. III, 9.
(2) Tradidique eos dono Aaron et filiis ejus de medio populi, ut serviant mihi. *Numeror*. VIII, 19.
(3) Nolite tangere Christos meos. *Psal*. 104.

prement parler, qu'elle a été *établie par une ordination divine*. Pour que ce qualificatif lui soit applicable, nous croyons qu'il faut admettre par rapport à elle un commandement positif donné par Jésus-Christ aux apôtres. L'objection qu'il n'en est fait aucune mention expresse au saint Évangile, n'a guère de valeur. Qui ne sait qu'outre la parole écrite, *verbum scriptum*, il y a encore dans l'Église le *verbum traditum* ou la tradition divine? Or, il est évident que la tradition divine milite en faveur de l'immunité ecclésiastique. L'Église, en effet, a toujours affirmé ce droit sans qu'il soit possible de fixer une époque à laquelle il se soit fait jour pour la première fois. « Les Pontifes et les Conciles, écrit Suarez, ont, dès l'origine de l'Église, jusqu'à l'époque actuelle, enseigné et prescrit que cette exemption doit être observée dans l'Église (1). » Or la tradition, quand elle est perpétuelle et constante, prouve clairement le droit divin, surtout quand il n'y a aucun motif de l'attribuer à une institution apostolique, quand les Papes et les Conciles ne parlent pas de celle-ci, mais disent au contraire, en termes absolus, que l'institution en question est de *droit divin* (2).

Jésus-Christ, après sa résurrection, est demeuré quarante jours sur la terre, apparaissant souvent aux apôtres et les instruisant des choses qui concernaient le royaume de Dieu, c'est-à-dire son Église (3). Qu'y aurait-il d'étonnant à ce qu'au nombre des instructions qu'il leur donna, se trouvât encore celle de l'immunité ecclésiastique, si étroitement liée avec la dignité du ministère sacré et la liberté de l'Église? La chose, à notre avis, est indubitable.

(1) *Defensio fidei cathol.*, lib. IV, c. IV.
(2) *Ibid.*, lib. IV, c. VIII.
(3) Præbuit seipsum vivum, post passionem suam, in multis argumentis, per dies quadraginta apparens eis, et loquens de regno Dei. *Act. Apost.*, I, 2.

§ II

Un éclaircissement.

275. — On pourra nous dire : Ce qui est de droit divin immédiat est immuable et intangible, même pour l'autorité suprême dans l'Église. Or, ne voyons-nous pas, dans la pratique de l'Église, le Souverain Pontife modifier et accommoder l'immunité du clergé selon les circonstances des temps, des lieux et des personnes ; en dépouiller même le sujet pour des fautes graves, comme quand il s'agit de la dégradation d'un membre du clergé.

Nous répondons : Ce qui est de droit divin immédiat est, sans contredit, immuable et intangible, même pour l'autorité du Souverain Pontife, mais seulement du côté où la chose est de droit divin immédiat. Or, nous disons que l'immunité ecclésiastique est de droit divin positif et immédiat, au point de vue de son institution, mais non pas au point de vue de son application déterminée. Sous ce dernier rapport, elle est, selon nous, de droit canonique.

L'immunité ecclésiastique a été établie par Jésus-Christ et prescrite aux Apôtres, sous une forme générale, c'est-à-dire dans la mesure qu'elle serait requise par la dignité des ministres sacrés et par la sainteté des objets consacrés à Dieu. Mais Jésus-Christ laissa à la sagesse des Pasteurs de l'Église et du Souverain Pontife notamment, le soin d'en fixer la mesure dans les cas particuliers, de l'appliquer aux choses et aux personnes. Le bien de l'Église et la sagesse de son Gouvernement l'exigeaient ainsi. Il s'ensuit que l'institution générique de l'immunité ecclésiastique est immuable et intangible. Aucun Pape ne pourrait l'abolir complètement, ni renoncer validement à ce qui est étroitement et essentiellement lié à la dignité sacerdotale et à la sainteté des lieux consacrés. Tel serait, par

exemple, le privilège du for spécial en matière criminelle, surtout quand il s'agit de la personne des Évêques, et l'indépendance des temples en face du pouvoir politique. Mais le Pape a, au contraire, en beaucoup d'autres matières, le droit d'apporter aux immunités ecclésiastiques les modifications conseillées par les circonstances. Il a le droit d'en faire jouir plus ou moins largement telles ou telles personnes placées à tel ou tel degré de la hiérarchie ecclésiastique; il peut en dépouiller complètement un clerc coupable d'un crime énorme, le faire dégrader et le livrer, comme on dit, au bras séculier.

276. — On pourrait appliquer au sujet que nous traitons ici, ce que nous avons dit precédemment du Gouvernement épiscopal. Jésus-Christ a établi que l'Église serait régie et gouvernée par des Évêques, à titre de Pasteurs ordinaires, sous la dépendance du Souverain Pontife. Cette organisation est d'institution divine. Aucun Pape ne pourrait supprimer l'Épiscopat en général, ni le soustraire à sa dépendance, ni dénier aux Évêques ce degré de juridic ion qui est essentiellement requis pour l'exercice de leur ministère pastoral Mais il a le droit d'étendre ou de restreindre pour tel ou tel Évêque l'étendue de l'autorité juridictionnelle ; il peut même le déposer à titre de châtiment pour certains delits.

Donc, pour conclure, nous disons que l'immunité ecclésiastique est, au point de vue de sa substance, d'institution divine, *Dei ordinatione constituta.* Envisagée dans son extension et dans ses formes accidentelles, elle est d'institution canonique : *Canonicis sanctionibus constituta.* Au premier point de vue, elle est *immuable.* Au second, l'autorité de l'Église peut lui faire subir des *modifications,* excepté bien entendu sur ces points, sans lesquels la substance elle-même du droit disparaîtrait.

§ III

De l'immunité personnelle.

277.— Que la personne des ministres sacrés ne soit en aucune manière, et sous aucun rapport, soumise à l'autorité laïque, dans l'ordre spirituel, c'est un point qui, de sa nature, ne saurait être sérieusement contesté. On entend par ordre spirituel, celui qui concerne le culte divin et le salut des âmes. La célébration du saint sacrifice, les rites sacrés, l'administration des sacrements, la prédication de la parole divine, etc., appartiennent à cet ordre. L'État n'a reçu, en ces matières, aucun pouvoir de Jésus-Christ, et par suite la personne des ministres sacrés est, sous ce rapport, complètement indépendante de toute ingérence du magistrat laïque. Cette thèse est admise, du moins en théorie, par les statolâtres eux-mêmes.

Bien plus, cette indépendance n'est pas tellement une prérogative du clergé, qu'elle ne s'étende proportionnellement à tout le peuple des fidèles. Aucun homme baptisé n'est, en aucune manière, soumis à la législation de l'État quant à l'exercice de la religion. S'il n'est pas soumis, sur ce point, aux lois civiles, il n'est pas tenu non plus d'en répondre devant les tribunaux laïques. Le seul tribunal qui ait le droit de lui demander compte de ses actes, en cette matière, est celui de l'Église. Les personnes relèvent de la juridiction de tel ou tel tribunal, en raison de telle ou telle matière, par rapport à laquelle la loi leur créait des obligations. De là l'axiome de droit : *Personæ sortiuntur forum ratione materiæ.* La matière désigne la compétence des tribunaux. Si la matière est de telle nature qu'elle dépasse le pouvoir législatif du gouvernant, elle dépasse aussi son pouvoir judiciaire et coercitif. Or, l'autorité civile ne saurait avoir, dans les questions spiri-

tuelles, d'autre ingérence que celle de prêter l'appui de son bras à l'Église, contre les récalcitrants et les rebelles.

La conséquence de ces principes, c'est que l'État commet un acte de violence sacrilège quand il s'arroge le pouvoir de juger les ministres de l'Église, ou même les simples fidèles sur des questions qui concernent l'exercice du culte ou qui sont, à un titre quelconque, connexes avec l'ordre spirituel.

278. — Il est cependant à remarquer que cette exemption du clergé de la juridiction laïque, dans les questions spirituelles, ne saurait être, à proprement parler, qualifiée d'immunité. Elle n'a pas, en effet, le caractère d'un privilège, mais bien celui d'une propriété essentielle qui n'admet aucun tempérament, aucune modification en plus ou en moins. L'immunité personnelle porte sur ces matières dans lesquelles la personne serait, en tout autre cas, sujette, si elle n'était pas revêtue de cette qualité donnée qui lui permet de se considérer comme exempte. Or, tout membre du clergé, s'il n'était pas clerc, mais simple fidèle, serait, comme nous l'avons dit, soustrait à la compétence de l'autorité civile dans les questions spirituelles, puisque le pouvoir civil n'a aucune juridiction sur elles. Donc, pour que l'immunité propre au clergé ait un sens, elle doit porter sur des matières qui, de leur nature, sont purement civiles, et dans lesquelles le pouvoir laïque a une véritable juridiction.

279. — Ici se présente, en premier lieu, l'exemption de toutes les fonctions incompatibles avec la dignité et le caractère du clergé. Telle est notamment la milice. Le clergé est une réunion de personnes séparées de la masse des hommes et dédiées à Dieu par une consécration solennelle, pour s'occuper de tout ce qui concerne le culte divin. Les détourner du saint ministère pour les appliquer à des fonctions profanes, est un véritable sacrilège. L'empereur Constantin qualifia cette prétention d'animosité sacrilège, dans la loi qu'il fit à ce sujet, et décréta que les

membres du clergé ne seraient astreints à aucune fonction civile (1). Le clergé est la propriété spéciale de Dieu. C'est faire outrage à la divinité que de l'employer à des occupations profanes.

Quant aux lois qui ont trait à la paix publique et aux rapports purement temporels entre les citoyens, le clergé est, sans contredit, tenu à les observer. Les saints canons le prescrivent en termes exprès. Le saint pontife Nicolas Ier déclare que telle est la volonté de Jésus-Christ lui-même, qui, en distinguant les deux pouvoirs, a décidé que de même que le pouvoir séculier devait être régi par le pouvoir spirituel dans les questions spirituelles, de même aussi le pouvoir spirituel devait, dans les questions purement temporelles, avoir recours aux lois du pouvoir séculier (2). Le membre du clergé, pour être consacré à Dieu, ne cesse pas d'être en même temps citoyen. Bien que séparé du reste du peuple, à raison de sa qualité de clerc, il n'en demeure pas moins uni à lui pour ce qui concerne les usages de la vie civile, qui ne sont pas en opposition avec les fonctions de son ministère ou la sainteté de son état. Donc, dans tous ces usages, il est tenu de se conformer à la loi commune, comme tout autre citoyen soumis à l'autorité de l'État.

280. — Mais, pour ne pas se faire illusion en cette matière, il importe de distinguer une double obligation, à savoir : l'obligation morale, qu'on pourrait appeler de direction et qui a pour conséquence une faute commise, et l'obligation pénale qui entraîne un châtiment à subir. Or, le ministre sacré est, sans contredit, soumis aux lois civiles, quant à la première de ces obligations. C'est là un lien qui saisit sa conscience, en vertu, non seulement de la prescription

(1) Qui divino cultui ministeria religionis impendunt, id est hi qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur; ne sacrilego livore quorumdam a divinis obsequiis avocentur. *Codex theod.*, lib. VII, 16, tit. II.

(2) Voir le texte même de ce passage à la page 312 et la note qui y correspond.

positive de l'Église, mais de la loi éternelle de Dieu qui communique sa vertu à toute loi juste, même humaine. Mais, pour ce qui est de la seconde obligation, c'est-à-dire de l'obligation coactive, le clergé n'est pas soumis à la juridiction laïque ; il dépend uniquement de la juridiction ecclésiastique. C'est là, dans sa partie principale, ce qu'on appelle le *privilegium fori*, en vertu duquel les ministres sacrés ne peuvent être ni jugés ni punis par le magistrat laïque, mais par l'Église seule. Les princes séculiers eux-mêmes ont vu la convenance de ce privilège du premier moment où le christianisme a été publiquement reconnu.

Le pieux empereur Constantin ayant reçu au Concile de Nicée des plaintes de certains évêques contre d'autres de leurs collègues dans l'épiscopat, leur répondit : « Vous, vous ne pouvez être jugés par personne, parce que vous êtes réservés au jugement de Dieu. Vous êtes appelés des dieux (il fait allusion au texte de la Sainte-Écriture, *Ego dixi Dei estis*), et, par suite, vous ne pouvez être jugés par l'homme (1). » La loi des empereurs Théodose, Valentinien et Arcadius porte qu'aucun Évêque, ou autre personne dédiée au service de l'Église, ne peut être déféré aux tribunaux laïques, soit ordinaires soit extraordinaires (2). Et pour ne pas être prolixes, contentons-nous d'ajouter que Charlemagne ordonne, dans ses Capitulaires, « que les hommes du clergé soient réservés non pas aux juges séculiers, mais à l'audience de l'évêque, » et il ajoute le motif de cette décision : « Il n'est pas permis, en effet, dit-il, que les ministres investis d'une fonction divine soient soumis au jugement des pouvoirs temporels (3). »

(1) Vos a nemine dijudicari potestis ; quia solius Dei judicio reservamini. Dii enim vocati estis ; et idcirco non potestis ab homine judicari. Can. *Futuram* 13, XII, q. 1.

(2) Continua lege sancimus, ut nullus episcoporum, vel eorum qui Ecclesiæ necessitatibus serviunt, ad judicia sive ordinariorum, sive extraordinariorum judicum pertrahatur. Habent illi suos judices, nec quidquam his publicis est commune cum legibus. Vid. *Cod. Theodos.*, de Episcopis et Clericis.

(3) Clerici non sæcularibus judicibus, sed episcopali audientiæ

Et c'est justice. Le laïque, en effet, est au prêtre comme le père est au fils, l'écolier au maître, la brebis au pasteur. C'est le langage de la Sainte-Écriture, la doctrine des Pères, le sentiment même du peuple chrétien. Ce ne sont pas uniquement les simples fidèles qui sont de cet avis, mais les législateurs et les princes. « N'est-ce pas, s'écrie ici à juste titre le Pape S. Grégoire VII, n'est-ce pas évidemment une misérable insanité si un fils cherche à faire subir son joug à son père, un disciple à son maître ; si, par d'iniques obligations, il s'efforce de soumettre à son pouvoir celui qu'il croit avoir l'autorité de le lier et de le délier non seulement sur la terre, mais au ciel (1) ? » On aura beau objecter que l'ordre des choses est différent, que celui qui est à la tête dans l'un, peut être soumis dans l'autre. Il est parfaitement vrai qu'il peut en être ainsi, quand les ordres sont parallèles, mais non pas quand *ils sont coordonnés à tous les points de vue*. Dans ce cas, le magistrat de l'ordre supérieur ne peut être décemment soumis à la juridiction du magistrat de l'ordre inférieur.

De plus, les ministres du sanctuaire représentent Jésus-Christ ; ils sont ses ambassadeurs, et font partie de sa cour, en vertu d'une consécration solennelle. Or, ne semble-t-il pas que la dignité de ces personnes exige que, dans les causes criminelles surtout, elles soient soustraites aux tribunaux ordinaires ? N'en est-il pas ainsi pour certaines autres professions, pour certaines autres fonctions chez les laïques eux-mêmes ? Le privilège du forum pour le clergé ne peut être méconnu que dans une société tombée au-dessous du naturalisme absolu (2).

reserventur... Fas enim non est ut divini muneris ministri temporalium potestatum subdantur arbitrio. *Capit.*, lib VI, c. CIX.

(1) Nonne miserabilis insaniæ esse cognoscitur, si filius patrem, discipulus magistrum sibi conetur subjugare ; et iniquis obligationibus illum suæ potestati subjicere, a quo credit non solum in terra, sed etiam in cœlis se ligari posse et solvi. *S. Gregorius VII*, Epist. lib. VIII, epist. 21.

(2) Les idées sur ce point d'une si haute importance dans le droit

281. — Et qu'on ne dise pas que ce serait admettre l'impunité des délits commis par des personnes ecclésiastiques. Tout au contraire : l'Église n'est pas moins sévère à punir les délits des clercs, que ne l'est le pouvoir séculier à l'égard des laïques. Seulement, quand elle inflige des peines, elle vise plus directement à l'amendement du coupable. Qu'il nous suffise de citer, comme preuve de notre allégation, le Canon *Novimus*, dont le dernier paragraphe rapporte une décision d'Innocent III, adressée à l'Évêque de Paris : « Quant à ce faussaire scélérat, y est-il dit, que vous avez fait arrêter d'après notre ordre, nous avons jugé bon de vous conseiller de le faire enfermer dans une prison perpétuelle, pour qu'il fasse pénitence et qu'il y soit nourri du pain de la douleur et de l'eau de l'angoisse. Il sera amené de la sorte à pleurer les crimes qu'il a commis, et à ne plus commettre ultérieurement ce qu'il doit déplorer (1). » Un membre du clergé condamné au pain et à l'eau et à pleurer son crime dans une prison perpétuelle, n'est pas, croyons-nous, un criminel demeuré impuni. Et encore, s'il s'agit de délits méritant une peine plus grave, le coupable est dégradé, expulsé ainsi des rangs du clergé, et livré au bras séculier, pour être puni selon les lois civiles.

canonique, sont aujourd'hui tellement obscurcies, même chez certains membres du clergé (fort peu nombreux, il est vrai), qu'il n'y a pas longtemps nous avons vu, dans une ville d'Italie, un prêtre accuser d'autres prêtres devant un tribunal laïque. Il est heureux pour lui qu'il ne se soit pas trouvé en France, au temps du concile de Mâcon : il aurait eu à subir trente-neuf coups de verge, ou tout au moins trente jours de prison. *Nullus clericus ad judicem sæcularem quemcumque alium fratrem de clericis accusare aut ad causam dicendam trahere quocumque modo præsumat; sed omne negotium clericorum, aut in episcopi sui, aut in presbyterorum vel archidiaconi præsentia finiatur. Quod si quicumque clericus hoc implere distulerit, si junior fuerit, uno minus quadraginta ictus accipiat : sin certe honoratior, triginta dierum conclusione mulctetur.* Can. 8, an. 581.

(1) Pro illo vero falsario scelerato, quem ad mandatum nostrum, capi fecisti, hoc tibi duximus consulendum, ut in perpetuum carcerem ad agendam pœnitentiam ipsum includas, pane doloris et aqua angustiæ sustentandum, ut commissa defleat, et flenda ulterius non committat. Cap. *Novimus*, 27, De verb. signif.

De ce que nous avons dit, il résulte qu'en fin de compte. l'immunité personnelle du clergé se réduit à deux choses fort simples : à l'exemption des fonctions qui ne cadrent pas avec la dignité cléricale, et au privilège du for, surtout dans les causes criminelles, sans que celui-ci ait pour conséquence l'impunité du délinquant (1).

§ IV

De l'immunité réelle.

282. — Parmi les objets dotés de l'immunité ecclésiastique, les lieux que l'on appelle sacres, parce qu'ils sont consacrés à l'exercice du culte divin, occupent le premier rang. Telles sont notamment les eglises, ainsi appelees parce que ce sont des lieux où la multitude des fidèles a coutume de se réunir. Elles sont, d'une façon spéciale. dediées à Dieu, et, à ce titre, elles sont d'ordinaire consacrees avec des cerémonies solennelles, par l'Évêque. C'est dans les églises que se fait l'offrande à Dieu du sacrifice chrétien commémoratif de la passion de Jésus-Christ : que les mystères sont distribués au peuple ; que l'on entend la parole évangélique, et ainsi de suite. C'est là encore que Dieu donne, pour ainsi dire, audience publique, qu'il écoute et exauce plus facilement la prière de ceux qui l'implorent. Dieu appelle souvent les églises, dans la Sainte-Écriture, sa maison. « J'ai sanctifié cette demeure que tu as édifiée, pour placer là mon nom pour toujours, et mes yeux et mon cœur seront là tous les jours (2) ». C'est en ces termes que Dieu a parlé à Salomon du temple

(1) Nous ne faisons pas mention ici du *privilegium canonis*, parce que nous envisageons les immunités ecclésiastiques uniquement dans leurs rapports directs avec le pouvoir civil.

(2) Sanctificavi domum hanc, quam ædificasti, ut ponerem nomen meum ibi in sempiternum, et erunt oculi mei et cor meum ibi, cunctis diebus. III *Reg.* IX, 3.

antique. Combien ces paroles ne sont-elles pas plus vraies quand il s'agit de nos églises, où Dieu a fixé sa demeure spéciale, non pas dans un sens mystique, mais en toute réalité, sous le voile des espèces sacramentelles.

Il est donc manifeste que l'Église est, de sa nature, soustraite à tout usage profane. C'est surtout à elle que la règle LI du droit est applicable : « Ce qui a été une fois dédié à Dieu ne doit pas être ultérieurement transféré à des usages profanes (1) ». L'unique circonstance où l'on a vu la mansuétude de Jésus-Christ s'armer d'un fouet et en frapper autrui, avec indignation, ça été quand il a été témoin des profanations du temple. « Ma maison, dit-il, est une maison de prière ; et vous en avez fait une caverne de voleurs (2) ».

De là vient que les églises, pour être si étroitement liées à la religion, sont, de leur nature, soustraites à toute juridiction laïque et soumises à la seule juridiction religieuse. Le droit exclusif de l'autorité ecclésiastique sur elles comme sur des propriétés toutes personnelles, la faculté d'en disposer comme il lui convient, la faculté encore d'interdire dans leur sein non seulement tout ce qui offense le respect qui leur est dû, mais encore tout ce qui ailleurs pourrait paraître indifférent, sont des points plus clairs que la lumière du jour, et qui n'ont pas besoin d'une démonstration ultérieure.

L'immunité des églises entraîne après elle l'immunité d'autres lieux connexes avec elles ou qui leur ont été ajoutés et qui, par suite, participent de leur sainteté, conformément à la règle XLII du droit : « Il convient que l'accessoire suive le caractère du principal (3). » Mais, la détermination de ce point, par la raison même qu'il n'a pas

(1) Semel Deo dicatum non est ad usus humanos ulterius transferendum.

(2) Domus mea, domus orationis est, et vos fecistis illam speluncam latronum. *Marc.* XI, 17.

(3) Accessorium naturam sequi congruit principalis.

de caractère fixe, appartient à l'autorité ecclésiastique.

283. — L'immunité réelle porte encore sur les biens ecclésiastiques. Tous les peuples ont été dans la persuasion que les biens destinés à l'ornementation des temples ou à l'entretien des ministres de l'Église doivent être exempts des impôts que paie la communauté. Cette coutume a été religieusement suivie, même par les princes païens. Les Égyptiens, sous Pharaon, pendant les sept années de disette, furent obligés, pour avoir du blé, de vendre leurs terres au fisc. Les prêtres furent exceptés de cette obligation (1). Artaxerxès, roi de Perse, après la reconstruction du temple de Jérusalem, ordonna que les prêtres et tous ceux qui y exerçaient quelque ministère seraient exempts de tout impôt (2). Jules César raconte que, dans les Gaules, les druides (c'était le nom des prêtres dans ces contrées) ne payaient aucun impôt, n'étaient pas astreints au service militaire, mais jouissaient, au contraire, d'une immunité complète (3). On pourrait en dire autant d'autres peuples, bien qu'idolâtres. La simple lumière de la raison suffisait pour leur faire comprendre que le respect dû à la Divinité, comme au Maître suprême de toutes choses, imposait le devoir d'user d'égards envers ses ministres, même en matière de propriétés temporelles. Aussi saint Jean Chrysostôme tirait-il de ces exemples un motif de reproche pour ces chrétiens qui se montrent difficiles à témoigner les mêmes égards aux prêtres du vrai Dieu. « Ne savez-vous donc pas, concluait-il, que les honneurs rendus à ses ministres rejaillissent sur Dieu lui-même (4) ? »

(1) Vendentibus singulis possessiones suas... præter terram sacerdotum quæ a Rege tradita fuerat eis. *Gen.* XLVIII, 21, 22.

(2) Vobis quoque notum facimus de universis sacerdotibus et levitis et cantoribus et janitoribus et ministris domus Dei hujus, ut vectigal et tributum et annonas non habeatis potestatem imponendi super eos. *Esdræ*, lib. I, c. I.

(3) Druides abesse consueverunt, neque tributa veluti reliqui pendunt, militiæ vacationem, omnemque rerum habent immunitatem. *Julii Cæsaris*, de Bello Gallico, lib. VI.

(4) Homilia 65, in cap. 47 Genesis.

A peine l'Église fut-elle politiquement reconnue, que le premier empereur qui se montra publiquement chrétien, à savoir le grand Constantin, octroya aux Églises catholiques la même exemption des impôts dont jouissaient les propriétés privées de la famille impériale, de l'ex-consul Eusèbe et d'Arsace, roi d'Arménie (1). Cette piété de Constantin trouva des imitateurs chez les princes chrétiens, ses successeurs, et, en général, chez tous les monarques, jusqu'à l'époque du libéralisme moderne.

284. — Et qu'on veuille bien le remarquer : ce privilège ne causait aucun dommage matériel à la société civile. Les biens de l'Église, en effet, déduction faite des frais du culte et de l'entretien des ministres sacrés, étaient employés tout entiers au profit des pauvres. C'est pour ce motif qu'outre leur appellation de *res dominicæ*, propriétés du Seigneur, ils portaient encore celle de *patrimonium pauperum*, patrimoine des pauvres. L'État lui-même, dans les cas de nécessités extraordinaires, recevait du trésor de l'Église de larges subventions qui lui étaient spontanément offertes. Celles-ci s'élevaient parfois à des sommes énormes. L'empereur Charles-Quint, se moquant spirituellement de la confiscation des biens ecclésiastiques opérée par les princes protestants, disait : « Ils ont tué la poule qui pondait l'œuf. » La propriété ecclésiastique était, en effet, une poule d'une rare fécondité pour l'État et pour les particuliers. Ni la richesse publique ni la richesse privée n'a, en fin de compte, retiré aucun avantage de sa confiscation. Mais, quoi qu'il en soit de cette question, nous n'envisageons ici, pour notre part, que le droit, et le droit ne tient pas compte de l'utile : il n'envisage que la justice.

(1) Præter privatas res nostras et Ecclesias catholicas, et domum clarissimæ memoriæ Eusebii exconsulis et magistri equitum et pe litum, et Arsacis regis Armeniorum, nemo ex nostra Jussione, præcipuis emolumentis familiaris, juvetur substantiæ... ideoque omnes pensitare debebunt. *Cod. Theod.*, lib. XI, tit. I; lib. III.

§ V

De l'immunité du Souverain Pontife.

285. — L'immunité ecclésiastique se résume et se complète dans l'immunité du Pontife Romain, en la personne duquel se résume et se complète la dignité sacerdotale. Lorsque les autres membres du clergé sont soustraits à la juridiction du pouvoir laïque, leur exemption est relative; elle est plus ou moins étendue en proportion des degrés hiérarchiques qu'ils occupent et des dispositions canoniques. Mais quand il s'agit du Souverain Pontife, elle est totale ; elle n'est régie par aucune loi, mais elle se gouverne elle-même. La raison en est que le Pape est au sommet de la hiérarchie : les canons dépendent de lui et non pas lui des canons. Son immunité, il la reçoit immédiatement de Jésus-Christ, parce que c'est de Jésus-Christ qu'il reçoit immédiatement sa juridiction. Il ne peut être jugé par personne, parce qu'il est le juge suprême de tous : *Petri sedes a nemine judicatur.*

Cette doctrine est catholique, elle a été constamment enseignée par les Papes et les Conciles et défendue par les canonistes et les théologiens. Le concile de Rome, tenu sous le règne du pape saint Silvestre, s'exprime en ces termes dans son dernier canon : « Nul ne jugera le premier siège... Le premier siège ne sera jugé ni par Auguste, ni par les rois, ni par tout le clergé, ni par le peuple (1). » *Ni par Auguste, ni par les rois,* ni par le peuple, montrent clairement qu'il ne s'agit pas ici uniquement de questions dogmatiques, mais, en général, de quelque matière que ce soit. Les Pères du Concile de

(1) Nemo judicabit primam sedem... Neque ab Augusto, neque a regibus, neque ab omni clero, neque a populo judicabitur prima Sedes.

Rome, tenu sous Sixte III, déclarent pareillement « qu'il n'est pas permis de porter une sentence contre le Pape (1). » Ici les termes sont absolus : ils n'exceptent rien. Le cinquième Concile, tenu sous le règne du Pape Symmaque, approuva le livre du diacre Ennodius, où il est dit entre autres choses : « Dieu a voulu que les causes des autres hommes fussent décidées par des hommes, mais il a réservé à son propre jugement, sans discussion aucune, le Chef de ce Siège (2). » Le huitième Concile sanctionna, dans le vingt-unième canon de sa dixième session, qu'il n'est permis à aucun pouvoir de la terre de juger les patriarches, et surtout le Pontife de la vieille Rome : *Præcipue quidem sanctissimum Papam senioris Romæ.*

Quant à l'autorité des Papes, qu'il nous suffise de citer saint Nicolas Ier, qui déclare dans sa lettre à l'empereur Michel, en appuyant son dire de preuves nombreuses : « Qu'il est de toute évidence que le Pontife ne peut absolument être ni lié ni délié par le pouvoir séculier, en d'autres termes qu'il ne peut être ni condamné ni absous (3). » Nous avons choisi, pour appuyer notre thèse, quelques rares témoignages parmi les autorités sans nombre que les écrivains sacrés allèguent d'ordinaire en sa faveur. On peut consulter notamment sur ce point Suarez (4) et Bellarmin (5).

286. — Quant aux arguments de raison, nous nous contenterons d'en soumettre un seul à l'attention de nos lecteurs. L'Église est de sa nature et à titre même de société, supérieure à l'État. Donc le chef de l'Église est, en vertu même de son pouvoir, supérieur au chef de l'État. Si donc le Pape est au-dessus du prince temporel, com-

(1) Non licet in Pontificem sententiam ferre.

(2) Aliorum hominum causas Deus voluit per homines terminari, sed Sedis istius Præsulem suo, sine quæstione, reservavit arbitrio.

(3) Satis evidenter ostenditur a sæculari potestate nec ligari prorsus, nec solvi posse Pontificem, id est nec damnari nec absolvi.

(4) *Defensio fid. Cathol.*, lib. IV, c. IV, V et VI.

(5) *De Rom. Pont.*, lib. II, c. XXVI et XXVII.

ment voulez-vous qu'il soit soumis, sous un rapport quelconque, au pouvoir législatif et judiciaire de ce dernier? N'y aurait-il pas là une contradiction dans les termes? Et qu'on ne recoure pas à l'allégation des rapports différents; les deux rapports, en effet, doivent être ordonnés entre eux et, par conséquent, l'un doit être subordonné à l'autre. De plus, la loi que promulgue le Pape et d'après laquelle il juge est une loi universelle, sous-entendue dans toute autre loi; elle est la base de toutes les législations au sein de la société chrétienne, attendu qu'elle est la loi éternelle de Dieu, telle qu'elle a été annoncée et exprimée par la bouche même du Christ, c'est-à-dire la loi évangélique. Donc aucun autre pouvoir ne peut juger le Pape. S'il en était autrement, il devrait appliquer au Pape une loi quelconque; or, aucune loi ne peut être en dehors de la loi évangélique, ni à plus forte raison s'élever au-dessus d'elle. Toute loi, pour être une loi, doit être basée sur la loi éternelle de Dieu, et le héraut de la loi éternelle de Dieu est le Christ, dont le Pape tient la place auprès de nous.

287. — On nous dira : la loi éternelle se manifeste également à nous par l'entremise de la loi naturelle, qui est une participation de la première manifestation faite par Dieu lui-même à la conscience de l'homme.

C'est incontestable. Mais, étant donnée l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, la loi naturelle ne peut plus être prise isolement, et en elle-même, dans l'ordre moral et juridique. Elle doit être envisagée telle qu'elle a été élevée, développée et déterminée par l'enseignement de Jésus-Christ, auquel elle doit être subordonnée. La garde et l'interprétation de la loi naturelle, envisagée comme telle, est confiée au Pape. Aussi, est-ce avec infiniment de raison que l'on dit, en termes généraux, que la base de tout État chrétien et de toute législation chrétienne doit être la loi de Dieu interprétée par l'Église, ou par le Pontife romain. C'est dans ce but que Rome continue à être la reine du monde, et que l'Empire romain n'a pas cessé

d'exister ; mais de matériel qu'il était, il s'est transformé en spirituel. Rome est la Sion nouvelle, la Jérusalem divinisée, d'où doivent sortir la loi et la parole de Dieu régulatrice de l'univers entier (1).

288. — Cette immunité absolue du Pontife romain, nous a amené, dans une autre circonstance, à en déduire la nécessité de la royauté temporelle du Pape. On ne saurait concevoir aucune autre forme sociale capable de la sauvegarder, si ce n'est la souveraineté politique. Toute autre forme est éphémère. Pour que le Pape soit véritablement soustrait à toute sujétion à un prince temporel quelconque, il faut qu'il soit maître chez lui, qu'il ait le plein pouvoir de se servir d'instruments libres qui ne dépendent que de lui, pour l'exercice de son autorité universelle. Or, cette condition ne saurait être réalisée, à moins que le Pape ne soit véritablement souverain du territoire où il a fixé sa demeure. Le Pape, comme Pape, est le père et le souverain de tous les fidèles répandus dans le monde entier. A ce titre, il est supranational. Pour se maintenir dans cette situation et apparaître tel à tous les regards, sans donner lieu à la jalousie, aux soupçons de la part de tel ou tel peuple, de la part de tel ou tel prince, il doit être effectivement en dehors de tout État particulier. Or, ceci ne saurait se réaliser, à moins que le Pape n'ait un État à lui ; un État dans lequel il soit lui-même prince temporel (2). Les hommes qui ont fait l'Italie moderne n'ont pas compris, ou, pour mieux dire, n'ont pas voulu comprendre ces considérations, mais, aveuglés par l'orgueil, ils ont cru faire une œuvre impérissable en arrachant sa couronne au prince le plus legitime du monde. C'est bien à eux que s'adresse le reproche sanglant du plus grand des poètes, de Dante :

(1) De Sion exibit lex et verbum Domini de Jerusalem. *Isaiæ*, II, 3.
(2) Voir, sur ce point, mon livre : *l'Église et l'État*, ch. III, art. 17 et 18.

Chrétiens superbes, misérables et sans vie,
Infirmes, par l'aveuglement de votre esprit,
Vous avez foi en vos allures rétrogrades (1).

ARTICLE III

Du droit de l'Église à l'assistance du pouvoir civil.

289. — « Vous devez songer sans relâche que le pouvoir royal vous a été donné non seulement pour le gouvernement civil du monde, mais surtout pour la sauvegarde de l'Église (2). » C'est en ces termes que le pape saint Léon le Grand écrivait à l'empereur Léon. Le premier devoir de la puissance civile est de prêter secours et défense à l'Église, et l'Église a le droit d'exiger que ce devoir soit rempli. Nous le démontrerons et par l'obligation qu'a le pouvoir civil, devenu chrétien, envers Jésus-Christ, et par l'obligation qu'il a envers ses propres sujets, et finalement par l'obligation qu'il a envers lui-même.

§ Ier

Ce droit résulte du devoir que le pouvoir civil a envers J.-C.

290. — Comme nous l'avons démontré à l'article précédent, l'Église n'est autre chose que le genre humain élevé à l'ordre surnaturel, et constitué en royaume visible de Dieu ici-bas. Jésus-Christ, en instituant son Église, n'a pas aboli l'autorité civile, mais il a soustrait à la compétence et à la juridiction de celle-ci l'ordre spirituel, et il a confié

(1) *Le Purgatoire*, ch. x.
(2) Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatam *Leo M.*, ad Leon. Imper.

cet ordre au sacerdoce qu'il avait créé. Cette organisation était la conséquence nécessaire du nouvel ordre des choses. L'homme, en effet, par là même qu'il se trouvait élevé à l'ordre de la foi et à celui de la grâce, ne pouvait absolument pas être soumis, au point de vue de sa croyance et de ses mœurs, à la direction d'un pouvoir qui empruntait toute sa vertu à l'ordre purement naturel. C'est ainsi que le Christ, prêtre à la fois et roi (*Sacerdos in æternum, Rex Regum et dominus dominantium*), en nous quittant pour retourner vers son père céleste, partagea son double pouvoir entre deux sujets distincts, le Pontife et le prince, en vue du gouvernement de ses fidèles. Mais il aurait, nous semble-t-il, fort mal pourvu à ce gouvernement si, en même temps qu'il divisait ces deux pouvoirs, il ne les eût harmonisés en subordonnant le pouvoir inférieur au pouvoir supérieur, et en exigeant qu'ils se prêtassent mutuellement aide et appui. C'est là, en effet, ce que nous enseigne le Ier Concile de Constantinople : « Le Roi des rois, dit-il, et en même temps le Prêtre des prêtres, qui seul pouvait régir l'Église qu'il avait rachetée, quand il transporta son humanité au ciel, tout en demeurant à jamais avec les siens, par sa divinité, partagea, en vue du gouvernement de cette même Église, son pouvoir entre les prêtres et les rois, pour que les empereurs dévoués accomplissent eux-mêmes et fassent accomplir ce qu'enseignent les Pontifes sacrés (1) ». Et le Pape saint Gélase, écrivant à l'empereur Anastase, proclame la même vérité en ces termes : « Empereur Auguste, il y a deux pouvoirs qui régissent le monde actuel : l'autorité sacrée des Pontifes et le pouvoir royal. Parmi eux, la charge des prêtres est de beaucoup la plus

(1) Rex Regum, idemque sacerdos sacerdotum, qui solus Ecclesiam regere potuit, quam redemit, postquam humanitatem suam in cœlum evexit, semper cum suis futurus divinitate, potestatem suam ad eamdem gubernandam Ecclesiam in sacerdotes divisit et Reges; ut quod sancti doceant Pontifices et ipsi impleant et impleri faciant devotissimi Reges. *Apud Labbe*, t. VI, col. 1048.

lourde, puisqu'au jugement divin, ils auront à rendre compte pour les rois eux-mêmes (1). » Le devoir d'un prince chrétien, comme de tous les fidèles, est de se conformer complètement à l'organisation établie par Jésus-Christ.

291. — Le caractère essentiel du prince est d'être le ministre du royaume de Dieu : *Cum essetis ministri regni illius.* C'est la phrase qu'adresse aux rois l'auteur inspiré du livre de la Sagesse (2). Jésus-Christ, en laissant subsister, au sein de son Église, le pouvoir civil, ne lui a certainement pas enlevé ce caractère essentiel. Nous voyons, au contraire, saint Paul dire expressément aux fidèles, en parlant du prince : « Il est le ministre de Dieu », et il le répète jusqu'à trois fois (3). Or, quel est le rôle du ministre ? Celui d'être tout entier au service de son maître. Donc, en tout ce qui se rapporte à Dieu, le prince, ou pour nous servir d'une expression plus générale, l'État doit s'employer, de toutes ses forces, à ce que Dieu soit honoré et obéi. Peut-on s'imaginer un ministre qui aurait peu de souci de l'honneur et des ordres de son souverain ? « Il importe, dit le sage Pontife Léon XIII dans son Encyclique : *Immortale Dei*, il importe que le nom de Dieu soit sacré auprès des princes : qu'ils placent au premier rang de leurs devoirs, d'environner de faveurs la religion, de la couvrir de leur bienveillance, de la défendre par l'autorité et les décisions des lois, et de ne rien établir ou décréter qui soit contraire à sa conservation. »

Mais ce n'est pas au prince, c'est à l'Église qu'il appartient de décider tout ce qui concerne l'honneur et les commandements de Dieu, ainsi que les intérêts de la religion. Le prince, par conséquent, doit être l'appui et pour ainsi

(1) Duo sunt, Imperator Auguste, quibus principaliter hic mundus regitur : Auctoritas sacra Pontificum et Regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis Regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. Decreti I Pars, Dist. XCVI, c. X.

(2) Audite ergo Reges, etc. *Sap.* VI, 21.

(3) Minister Dei est. *Rom.* XIII, 4, 6.

dire le bras de l'Église pour obtenir ces résultats. « C'est à cette fin (écrivait saint Grégoire le Grand à l'empereur Maurice) que le pouvoir vous a été donné sur les hommes, pour que ceux qui désirent le bien soient aidés, pour que la voie du Ciel soit élargie et que le royaume de la terre serve le royaume du ciel (1). » Le royaume du ciel est l'Église de Jésus-Christ. C'est à elle qu'il appartient d'indiquer le sentier du salut, de fixer et de prescrire ce qui concerne le culte et le service de Dieu. Le prince, par conséquent, ou plus généralement l'État, doit à l'Église, en cette matière, assistance, faveur et secours. Le Père céleste a attribué à Jésus-Christ le domaine sur l'univers entier. Le trône de Jésus-Christ est érigé sur la montagne de Sion (2). Du haut de cette montagne mystique, du sein de la Jérusalem nouvelle, est proclamée la loi et la parole du Seigneur, qui est la règle de la moralité des peuples (3). La montagne mystique de Sion, la Jérusalem nouvelle, c'est l'Église, le royaume de Jésus-Christ. Et ce ne serait pas le devoir rigoureux d'un prince à qui le Christ a laissé le caractère de son ministre, subordonné, il est vrai, au sacerdoce, de s'employer avec tout le zèle possible à la conservation, à la prospérité, à l'accroissement de cette Église ?

Ce devoir, le prince doit le remplir à l'aide de ces facultés, de ces actes qui sont propres au prince envisagé comme tel, c'est-à-dire à l'aide des facultés et des actes législatifs, administratifs et judiciaires. Saint Augustin a dit excellemment à ce sujet : « Le prince sert Dieu d'une autre façon comme homme, et d'une autre façon comme

(1) Ad hoc potestas super omnes homines, Dominorum meorum pietati cœlitus data est, ut qui bona appetunt adjuventur, ut cœlorum via latius pateat, ut terrestre regnum cœlesti regno famuletur. *Epist.*, lib II, epist. 65, ad Mauritium Augustum.

(2) Ego autem constitutus sum Rex ab eo super Sion, montem sanctum ejus. *Psalm.* II.

(3) De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem. *Isai.* II, 3.

prince. Comme prince, il sert Dieu en faisant ces choses que nul ne peut faire si ce n'est le prince (1). »

292. — Une autre raison, très puissante, prouve encore que le pouvoir séculier a l'obligation de prêter assistance à l'Église. Cette raison, la voici : lorsque Jésus-Christ a voulu que, même après la fondation de l'Église, le pouvoir civil continuât à subsister, il laissa intacts les droits que ce pouvoir tire de sa nature, à l'exception de ceux de s'ingérer dans les questions de religion et de culte. Il laissa donc entre ses mains la force matérielle qui réprime l'audace et punit les méfaits des criminels. Le prince chrétien, lui aussi, ceint l'épée, symbole du pouvoir coactif corporel (2). Or, l'Église a besoin également de cette épée. Pour exister *d'une façon quelconque*, le glaive spirituel lui suffit, sans contredit ; il lui suffit qu'elle puisse imposer des châtiments qui affligent l'esprit, et que, s'ils affligent le corps, ils soient librement acceptés par la soumission de l'esprit. C'est ainsi qu'en faisant usage de ce seul glaive, l'Église a vécu et s'est propagée aux trois premiers siècles de son existence. Mais, pour *bien* exister, c'est-à-dire pour vivre tranquille, florissante et prospère *(non ad simpliciter esse, sed ad bene esse)*, l'Église a besoin tout à la fois de richesses, d'honneurs, de faveurs extérieures et même du glaive matériel. Ce besoin est inhérent à son caractère de société, composée d'hommes, pour le gouvernement desquels il faut le pouvoir coactif armé de châtiments matériels. Comment l'Église pourrait-elle sans cela réprimer les rebelles qui ne tiennent pas compte des peines spirituelles ? Bien plus encore, comment pourrait-elle repousser les agressions d'ennemis déclarés qui tenteraient de la détruire ? Par l'intervention miraculeuse de

(1) Aliter servit Deo, quia homo est, aliter quia etiam Rex est... In hoc serviunt Domino Reges in quantum sunt Reges, cum ea faciunt quæ non possunt facere nisi Reges. *Aug.*, epist. 183, ad Bonifacium.

(2) Gladium portat... vindex in iram ei qui malum agit. *Rom.* XIII, 2, 3.

la puissance divine, nous dira-t-on. — Dieu n'a sans doute jamais refusé cette intervention à son Épouse, toutes les fois qu'elle a été nécessaire. Mais, par là même qu'elle est miraculeuse, elle est en dehors de l'ordre ordinaire. Celui-ci exige l'emploi de moyens humains. Si donc, parmi les moyens humains indispensables à la conservation et au bien-être de l'Église comme de toute société, se trouve le glaive matériel, il faut que ce dernier appartienne d'une façon quelconque à l'Église. Mais le glaive matériel a été laissé par Jésus-Christ aux mains de l'État. Il faut dire par conséquent qu'il appartient à l'Église *non pas formellement, mais virtuellement*, dans ce sens que Jésus-Christ a donné à l'Église le droit d'exiger qu'il soit tiré pour sa défense, et que par suite il a imposé à l'État le devoir d'en faire usage à cet effet. S'il n'en était pas ainsi, Jésus-Christ n'aurait pas suffisamment pourvu à la sécurité de son Église, ce qui n'est pas admissible.

293. — Aussi, le docteur de l'Église, saint Bernard, écrivant au Pape Eugène, dit-il, en termes exprès, que les deux glaives appartiennent à l'Église. Mais le glaive spirituel, ajoute-t-il, doit être tiré par elle-même, tandis que le glaive matériel doit l'être en sa faveur. Sa main doit manier le premier, la main du soldat le second, mais à sa demande et sur l'ordre du chef de l'État (1). Une autorité supérieure à celle de saint Bernard, c'est la parole du Pape Boniface VIII qui, dans sa bulle *Unam sanctam*, enseigne la même doctrine dans les mêmes termes. « L'Évangile, dit-il, nous enseigne qu'il y a dans l'Église, et sous le pouvoir de celle-ci, deux glaives : le spirituel et le temporel. Lorsqu'en effet les apôtres eurent dit : *Voici qu'il y a deux glaives ici*, c'est-à-dire au sein de l'Église qui était là tout entière, le

(1) Uterque Ecclesiæ est, et spiritualis scilicet gladius et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exercendus : ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et jussum Imperatoris. *Bern.*, de Consideratione, lib. IV, cap. III.

Seigneur ne répondit pas : c'est trop, mais c'est assez. Certes, quand on conteste que le glaive temporel soit au pouvoir de Pierre, on ne fait pas suffisamment attention à la parole du Seigneur, quand il dit : *Remets ton glaive au fourreau.* L'un et l'autre glaive est donc au pouvoir de l'Église, le glaive spirituel et le glaive matériel ; mais celui-ci doit être employé en faveur de l'Église, celui-là de par l'Église ; le premier est manié par la main du prêtre, le second par celle des rois et des soldats, mais sur l'ordre et avec l'autorisation du prêtre (1). » Voilà le bras séculier qui doit être mis au service de l'Église, pour la défendre et la soutenir. Or, n'est-ce pas là le devoir imposé à l'État de secourir l'Église ?

Le libéralisme se rira de ces citations ; mais ce ne sont pas les Docteurs du libéralisme que nous interrogeons pour connaître la doctrine de Jésus-Christ par rapport à l'Église ; ce sont les maîtres en religion, c'est-à-dire les Papes et les Docteurs sacrés.

§ II

Ce droit résulte, en second lieu, des obligations qu'a l'État envers ses propres sujets.

294. — La formule ancienne : le roi est pour le peuple et non pas le peuple pour le roi, s'est transformée en cette autre plus générale : l'État est pour la Société et non pas la Société pour l'État, en comprenant par le mot État le

(1) In hac *(Ecclesia)* ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus apostolis : *Ecce duo gladii hic,* in Ecclesia scilicet cum apostoli loquerentur, non respondit Dominus nimis esse sed satis. Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum Domini attendit proferentis : *Converte gladium tuum in vaginam.* Uterque ergo est in potestate Ecclesiæ, spiritualis scilicet gladius et materialis, sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercetur. Ille sacerdotis, is manu Regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. *Extrav. commun.*, lib. I, tit. VIII.

pouvoir public, et par le mot société la multitude des citoyens. Or, quand il s'agit d'une multitude qui est catholique, les citoyens ne sont pas simplement des hommes, mais des hommes fidèles, c'est-à-dire des membres de l'Église de Jésus-Christ. S'ils sont membres de l'Église de Jésus-Christ, ils doivent être protégés et défendus comme tels. Mais comment les membres pourront-ils être protégés et défendus, si le corps auquel ils appartiennent, qui leur communique la vie, ne l'est pas ? Le corps est-il autre chose que la collection des membres unis entre eux sous l'influence du principe vital ?

Les fidèles considèrent la conservation et la prospérité de l'Église comme le premier de leurs intérêts. N'est-ce pas au sein de l'Église qu'ils trouvent la force et les ressources nécessaires pour atteindre le bien suprême auquel ils aspirent, c'est-à-dire le salut éternel ? La patrie du ciel est le premier de leurs amours, et l'Église les y conduit, en les soutenant. L'État ne peut faire abstraction de cette disposition d'esprit de ses sujets, par cela même qu'il est tenu de procurer leur bien. Et qu'on ne dise pas que l'État procure le bien de ses sujets, par cela seul qu'il leur donne la paix et la liberté civile. La paix et la liberté civile, et tout autre bien secondaire, en général, pour qu'il soit humain, en d'autres termes pour qu'il convienne à l'homme, ne peut jamais être séparé de la connexion avec le bien primaire et final qui est propre à l'homme en tant qu'il est homme.

295. — Cet argument peut être proposé sous une autre forme encore. Si l'État a le devoir de protéger les droits et de favoriser les intérêts de ses sujets, il l'a surtout en matière de religion, qui est le premier de leurs droits et le premier de leurs intérêts. Or, avoir le devoir de protéger la religion de ses sujets catholiques, c'est la même chose que d'avoir l'obligation de protéger et de favoriser l'Église. Les fidèles, en effet, ne pratiquent la religion que sous la direction et l'autorité de l'Église,

comme membres de l'Église. Un prince qui faillirait à ce devoir, au détriment des catholiques, faillirait à son caractère essentiel de prince. Que si, non content de ne pas protéger l'Église, il la persécutait et l'opprimait au contraire, il dégénérerait en un véritable tyran, et se dépouillerait, par conséquent, lui-même de sa légitimité.

Le peuple catholique, par le seul fait qu'il a le droit inviolable de pouvoir librement accomplir ses devoirs, a pareillement le droit inviolable de pouvoir librement pratiquer sa religion. Il a donc le droit d'avoir des prêtres catholiques, de recevoir l'instruction de leur part, d'être sanctifié par les sacrements de Jésus-Christ, de jouir des consolations de l'Église à l'heure de la mort. Il a par conséquent le droit aussi que le clergé se maintienne dans son organisation hiérarchique, sans laquelle il ne pourrait, ni légitimement ni même validement, exercer ses fonctions ; il a droit à la conservation et à la liberté de toutes ces institutions à l'aide desquelles l'Église, d'ordinaire, alimente l'esprit et développe la piété de ses enfants. L'État non seulement ne peut pas créer des entraves à toutes ces choses, il a au contraire l'obligation de les garantir contre toute offense, de les entourer de ses faveurs et de son appui. Prêter aide et assistance à l'Église, c'est prêter aide et assistance au clergé et à sa hiérarchie. Le Pape saint Célestin n'a pas craint d'affirmer qu'un roi doit prendre plus à cœur les intérêts de la religion que ceux du royaume lui-même: que sa sollicitude pour la paix de l'Église doit être plus grande que pour aucun avantage temporel (1).

L'idéal de la royauté chrétienne a été exprimé par Charlemagne dans la formule qu'il a placée en tête de ses lois :

(1) Regibus majorem fidei causam esse oportere quam ipsius regni ; amplinsque pro pace Ecclesiarum clementiam illorum sollicitam, quam pro omnium securitate terrenorum. *Ad Theodosium* Imperatorem. Apud *Labbe*, t. III, column. 619.

Charles, par la grâce de Dieu, Roi, défenseur de l'Église et coadjuteur fidèle du Siège Apostolique en toutes choses (1).

Cette formule d'une haute sagesse renferme tout un système. La souveraineté de l'homme est une dérivation de la souveraineté de Dieu. Si tel est son caractère, sa mission principale, après l'avènement de Jésus-Christ, est d'être le bouclier et l'appui du royaume de Jésus-Christ, qui est l'Église. Et puisque le chef de l'Église est le Pape, qui la régit au nom de Jésus-Christ, l'assistance prêtée par la royauté à l'Église se résume surtout en celle que le prince prête au Souverain Pontife. C'est ainsi que le règne visible de Dieu ici-bas apparaîtra dans son unité et son intégrité, par le concours des deux pouvoirs suprêmes.

§ III

Ce droit résulte, en troisième lieu, des obligations qu'a l'État envers lui-même.

296. — Valère Maxime dit, en parlant des anciens Romains : « Notre cité a toujours pensé que toutes choses devaient passer après la religion, même celles où elle a voulu que resplendît la majesté souveraine. Aussi les pouvoirs suprêmes n'ont-ils pas hésité à se faire les serviteurs des choses sacrées, convaincus qu'ils étaient qu'ils ne pourraient régir les intérêts humains, s'ils ne servaient pas avec zèle et constance la puissance divine (2). » Quelle honte pour nos pygmées politiques qui dédaignent

(1) Karolus Dei gratia, Rex, Ecclesiæ defensor, et in omnibus Apostolicæ Sedis adjutor fidelis. *Capitularia.*

(2) Omnia post religionem ponenda semper nostra civitas duxit, etiam in quibus summæ majestatis conspici decus voluit. Quapropter non dubitaverunt sacris imperia servire; ita se humanarum rerum futura regimen existimantia, si divinæ potentiæ bene atque constanter fuissent famulata. *Valerius Maximus,* lib. I, de Religione, n. 9.

de se montrer soumis au vrai Dieu, quand ils voient ces géants, maîtres du monde, se comporter tout différemment à l'égard de leur culte idolâtrique ! A ces grands hommes d'État, le simple bon sens suffisait pour leur faire comprendre deux choses, en cette matière : la première, que rien n'est plus propre à inspirer aux sujets le respect à l'égard des pouvoirs publics, que de constater chez ceux-ci le zèle pour l'honneur de Dieu ; la seconde, que la moralité des populations est la base de la société civile, et que la moralité ne subsiste pas sans la religion.

L'État par ses lois ne règle que les actes extérieurs. Mais l'acte extérieur, quand il n'est pas vivifié par l'acte intérieur, quelle valeur a-t-il ? Celle d'une fiction. Une société d'hommes mal disposés dans leur intérieur, c'est-à-dire au point de vue des actes de l'esprit et du cœur, ne serait autre chose qu'un amas d'hypocrites. Or, la religion seule agit sur l'esprit et sur le cœur. Et qu'on ne dise pas que l'enseignement agit aussi. Nous avons démontré précédemment qu'un enseignement qui n'est pas basé sur la religion, n'aboutit à rien. A un enseignement qui se dit relever de la simple raison, on peut opposer un enseignement contraire qui invoque la même origine. Dans tous les cas, ce qui est imposé au nom de la simple raison ne lie pas l'intelligence par l'idée vraie du devoir. La religion seule peut trancher le dissentiment entre les opinions discordantes, par l'autorité même de Dieu ; elle seule lie, à proprement parler, la conscience par l'empire de la Divinité.

Or, la religion, chez un peuple catholique, ne vit pas autrement que sous l'enseignement et la direction de l'Église. C'est par l'Église que ce peuple reçoit les dogmes révélés de Dieu ; c'est elle qui lui donne la connaissance du vrai ; elle qui lui communique la loi imposée par Dieu, pour l'honnêteté de la vie. Une société qui se conformerait pleinement dans ses mœurs aux enseignements de l'Église, serait un modèle de paix, de prospérité, de vertus civi-

ques. Ce point a été divinement mis en lumière par le Pape Léon XIII, dans son Encyclique : *Immortale Dei.* Qu'il nous soit permis d'en citer ici un passage saisissant. Après avoir démontré la salutaire influence que l'Église exerce sur l'homme individuel, sur la famille, sur l'ordre politique lui-même, Léon XIII poursuit en ces termes : « C'est ainsi que les biens considérables dont la religion chrétienne enrichit spontanément, même la vie terrestre des individus, sont acquis à la communauté et à la société civile : d'où ressort l'évidence de ces paroles : « Le sort de l'État dépend du culte que l'on rend « à Dieu, et il y a entre l'un et l'autre de nombreux liens « de parenté et d'étroite amitié (1). »

En plusieurs passages, saint Augustin a admirablement relevé, selon sa coutume, la valeur de ces biens, surtout quand il interpelle l'Église catholique en ces termes : « Tu conduis et instruis les enfants avec tendresse, les jeunes gens avec force, les vieillards avec un calme solennel, comme le comporte l'âge, non seulement du corps, mais encore de l'âme. Tu soumets les femmes à leurs maris, par une chaste et fidèle obéissance, non pour assouvir la passion, mais pour propager l'espèce et constituer la société de la famille. Tu donnes autorité aux maris sur les femmes, non pour se jouer de la faiblesse du sexe, mais pour suivre les lois d'un sincère amour. Tu subordonnes les enfants aux parents, par une sorte de servitude, et tu préposes les parents aux enfants, par une tendre autorité. Tu unis non seulement en société, mais dans une sorte de fraternité, les citoyens aux citoyens, les nations aux nations, et les hommes entre eux, par le souvenir des premiers parents. Tu apprends aux rois à veiller sur les peuples, et tu prescris aux peuples de se soumettre aux rois. Tu enseignes avec soin à qui est dû l'honneur, à qui

(1) Sacr. imp. ad Cyrill. Alexand. et Episc. Metrop. apud Labbe, Coll. Conc., t. III.

l'affection, à qui le respect, à qui la crainte, à qui la consolation, à qui l'avertissement, à qui l'encouragement, à qui la correction, à qui la réprimande, à qui le châtiment : et tu fais savoir comment, si toutes ces choses ne sont pas dues à tous, à tous est due la charité, et à personne l'injustice (1).

« Ailleurs, le même docteur reprend en ces termes les politiques philosophes : « Ceux qui disent que la doctrine du Christ est contraire au bien de l'État, qu'ils nous donnent une armée de soldats tels que les fait la doctrine du Christ, qu'ils nous donnent de tels gouverneurs de provinces, de tels maris, de telles épouses, de tels parents, de tels enfants, de tels maîtres, de tels serviteurs, de tels rois, de tels juges, de tels tributaires enfin, et des percepteurs du fisc, tels que les veut la doctrine chrétienne ! Et qu'ils osent encore dire qu'elle est contraire à l'État ! Mais que bien plutôt ils n'hésitent pas à avouer qu'elle est une grande sauvegarde pour l'État, quand on la suit (2). »

Les sociétés actuelles penchent vers leur ruine, précisément parce qu'elles se sont éloignées de la doctrine du Christ, pour se rapprocher des enseignements de sages insensés et de sectes corruptrices.

297.— Ceci posé, si l'État, en vertu de l'amour qu'il se doit à lui-même, est tenu de se mettre dans la situation de pouvoir gouverner convenablement les populations qui lui sont soumises et de les acheminer vers un bonheur et une civilisation réelles : si ce bonheur et cette civilisation ne sauraient être réalisés, si ce n'est par l'intermédiaire de la religion, il est manifeste qu'il est tenu de rechercher son concours, de protéger et d'assurer son intervention de tout son pouvoir. Sans cette dernière, l'État ne réussira pas même à sauvegarder les intérêts humains, qui chez l'homme sont

(1) *De moribus Ecclesiæ*, c. XXX, n. 63.
(2) *S. Aug.*, epist. 138, ad Marcellinum.

inséparables des intérêts divins. C'était précisément là la pensée de ces anciens maîtres de Rome dont nous parlait tantôt Valère Maxime. Ils croyaient, disait-il, que le gouvernement temporel serait bien administré, si celui-ci se faisait, de grand cœur et avec constance, le serviteur de la puissance divine. Mais, nous le répétons, comment chez un peuple catholique la religion pourra-t-elle être protégée et garantie, si l'Église ne l'est pas ? N'est-ce pas sous l'influence et la conduite de l'Église que la religion doit être pratiquée? Quand on se soustrait à l'action de l'Église, on n'est pas catholique, mais hétérodoxe.

298. — De plus, l'État, en vertu de l'amour qu'il se doit à lui-même, est tenu de chercher à obtenir de la part de ses subordonnés de la docilité, et une coexistence pacifique. Or il ne les obtiendra jamais en dehors de l'action de l'Église. L'homme n'est pas un animal dépourvu de raison, mais un être moral. Le plier à l'obéissance par la force et par la crainte du châtiment, c'est le placer dans un état violent, qui, par lui-même, n'est pas durable : *Violenta non durant.* L'effet d'un pareil système serait d'inspirer aux citoyens la haine et même le mépris du gouvernement, le désir de le renverser, dès qu'ils en auraient le pouvoir. L'existence de sectes subversives n'a pas d'autre origine. Les gouvernants devraient y réfléchir.

Le pape Léon XIII, dans la magnifique lettre qu'il a adressée récemment aux Évêques d'Allemagne, attire leur attention sur les dangers dont les pays sont menacés de la part de ces sectes ennemies de tout ordre, qui, pour se faire des prosélytes, s'étudient à tromper les populations, et prennent occasion de toutes les calamités publiques pour les irriter contre les gouvernements.

Pour préserver l'État de l'anarchie qui l'envahit, rien n'est plus utile que l'action du Clergé catholique. Ses ministres sont constamment en rapport avec le peuple ; celui-ci leur confie les secrets de son âme, leur découvre

les plaies de son cœur, ses angoisses et ses douleurs ; et il attend de leur part, avec respect, consolation, lumière et direction (1).

299. — Sans compter que l'insouciance religieuse chez les gouvernants engendre chez leurs subordonnés le mépris de leur pouvoir. Comment voulez-vous que l'inférieur estime et révère l'autorité de l'État, quand il voit que celui-ci ne tient pas compte de l'autorité de Dieu? De deux choses l'une : ou l'État croit que le pouvoir lui vient de Dieu, et dans ce cas, il doit faire publiquement profession de lui être soumis, et aider l'Église à développer le culte divin parmi les fidèles; ou l'État croit que son pouvoir lui vient non pas de Dieu, mais du peuple ; et, dans ce cas, il doit être satisfait que le peuple le considère comme son fonctionnaire, qu'il est maître de congédier à son gré, surtout s'il constate qu'il est peu soucieux de ses intérêts. Dans tous les cas, si la prescription de saint Paul : « Soyez soumis non par crainte mais aussi par conscience (2) », et cette autre de saint Pierre : « Soyez soumis à vos supérieurs, non seulement quand ils sont bons et modestes, mais même quand ils sont désagréables (3), » ne résonnent pas efficacement au cœur des citoyens, les princes ne seront jamais en sécurité sur leurs trônes, ni les gouvernants sur leurs sièges. Or, qui donc est en mesure de faire résonner efficacement ces paroles au

(1) Mirum est quantum hac ipsa in re de humana societate mereri Ecclesiæ ministri, opera sua possunt, quod et in aliorum temporum procellis et calamitatibus scimus contigisse. Sacerdotes enim qui pro sui ministerii ratione, cum inferiorum ordinum hominibus quotidianam pene consuetudinem habent, et cum iis solent familiariter intimeque versari, labores et dolores penitus norunt ejus generis hominum; saucia eorumdem corda propius intuentur, et opportuna auxilia, documenta ex divinæ religionis fontibus depromentes, nati apti sunt ea solatia et remedia ægris animis afferre, quæ maxime præsentium malorum lenire sensum, fractas revocare vires possunt, et præcipites in turbulenta consilia animos compescere. *Leo XIII*, ad Ep. German.

(2) Subditi estote non solum propter iram sed etiam propter conscientiam. *Rom.* XIII, 5.

(3) Subditi estote non solum bonis et modestis, sed etiam discolis I *Petri*, II, 18.

cœur des populations? Ce ne sont pas, sans contredit, les fonctionnaires civils: mais bien le Clergé, les prédicateurs de l'Évangile, l'Église. Donc son propre intérêt, le souci de sa propre conservation et de sa sécurité doivent engager l'État à vouloir non seulement que l'Église exerce son action librement et sans entraves, mais encore que cette action devienne de plus en plus efficace et puissante. Mais, n'est-ce pas là l'équivalent de prêter aide, appui et secours à l'Église?

ARTICLE IV

Absurdité du système de la séparation entre l'Église et l'Etat

300. — Pour un catholique, cette absurdité n'a pas besoin d'être démontrée: la parole du Vicaire de J.-C., maître infaillible de la vérité, lui suffit. Or Pie IX a condamné, au n° LV du *Syllabus*, la proposition qui affirme que *l'Église doit être séparée de l'État, et l'État séparé de l'Église*. Si l'on voulait cependant une démonstration rationnelle de la vérité contraire, notre précédent article, sur l'assistance dont l'État est redevable à l'Église, pourrait suffire, nous semble-t-il. Si l'État, en effet, doit appuyer et aider l'Église, à l'aide des ressources dont il dispose, il ne peut donc, en aucune façon, se séparer d'elle. Néanmoins, pour donner à cette vérité un surcroît d'évidence, il nous a semblé utile d'en offrir ici une démonstration directe. Mais, pour éviter le danger de fastidieuses répétitions, nous traiterons la question sous la forme polémique, c'est-à-dire en réfutant les sophismes dont le libéralisme moderne cherche à étayer l'erreur opposée.

§ Ier

La condition normale de la société chrétienne requiert l'union de l'Église et de l'État.

301.—Nous ne contestons pas que, dans certaines circonstances, la séparation de l'Église et de l'État puisse être une nécessité sociale. Il en est ainsi aux États-Unis d'Amérique.

Dans une société composée de populations professant des cultes différents, l'État n'aurait pas pu, sans irriter vivement les passions, protéger un culte de préférence aux autres. Mais, comme il serait déraisonnable de les protéger tous (le culte vrai comme le culte faux), il ne restait d'autre parti à prendre que de s'en séparer complètement, de les laisser librement gérer leurs affaires, tout en veillant à ce que l'un ne causât pas de dommage à l'autre. L'État fit donc acte de prudence en se restreignant à la tutelle des droits communs du citoyen, rapetissant ainsi le but bien plus étendu que la nature a eu en vue quand elle a fait l'homme pour la société civile. Mais il fut contraint de prendre cette mesure par la qualité morale de la multitude qui concourait à la former.

302. — Nous admettons encore que dans ces pays où l'État, par esprit d'hérésie ou de schisme, persécute la vraie Église de J.-C., la séparation serait plus avantageuse pour celle-ci, puisqu'elle lui donnerait la liberté et la soustrairait aux vexations. En Russie, pays où l'on exile les Évêques parce qu'ils font leur devoir, où l'on empêche la communication entre les Pasteurs et le troupeau, où l'on impose le schisme aux fidèles par le knout et le sabre, la séparation de l'Église et de l'État serait, sans contredit, un bienfait. Il en eût été de même en Prusse, aux jours du *Kulturkampf*. C'est assurément un moindre mal de ne

recevoir aucune assistance de l'État, que de voir la tyrannie politique fermer les séminaires, bannir les religieux, soumettre le Clergé à l'enseignement officiel, frapper de l'amende et de la prison les prêtres, pour le seul crime d'avoir administré les Sacrements ou célébré la Messe. La séparation est incontestablement préférable à la persécution.

303. — Mais cette situation n'est pas normale. Elle n'appartient qu'aux États schismatiques ou protestants, qui manquent à l'obligation qu'ils ont contractée de protéger leurs sujets catholiques dans le libre exercice de leur religion. Faisant abstraction de ces exceptions, et considérant la question en elle-même conformément aux desseins de Dieu, il est incontestable que les deux pouvoirs doivent être unis et marcher d'accord pour que le gouvernement du monde soit convenablement réglé. Il convient de rappeler ici à la mémoire de nos lecteurs ce que nous avons dit aux articles précédents. Le Seigneur absolu des hommes est unique, et ce Seigneur c'est Dieu. Pour les régir dans l'ordre simplement de la nature, il a établi le pouvoir civil, différent selon la diversité des nations : *In unamquamque gentem præposuit Rectorem.* Mais, dans l'ordre de la grâce, voulant élever son œuvre à une perfection plus sublime, il a daigné venir lui-même parmi nous, dans la personne du Verbe fait homme, afin de rendre son royaume visible et de lui donner de sa propre bouche des constitutions et des lois (1). Cette constitution donnée par Jésus-Christ, ça été de distinguer l'ordre spirituel de l'ordre temporel, de laisser l'un à gouverner par les princes, et de confier l'autre au pouvoir d'un prêtre suprême, qu'il établissait son Vicaire ici-bas. Mais, comme le corps de l'homme est uni à son âme et que le temporel doit servir au spirituel, il est impossible de concevoir que

(1) Post hæc in terris visus est et cum hominibus conversatus est *Baruch.* II, 38.

le Christ n'ait pas voulu l'union entre l'autorité civile et le sacerdoce avec la sujétion du premier au second. Il l'a voulue sans le moindre doute, puisqu'il est l'auteur de l'ordre (1). C'est là l'idée chrétienne, divinement énoncée par le grand Pape Innocent III dans cette belle comparaison du soleil et de la lune, bafouée d'une façon si inepte par certains champions du libéralisme : « Dieu a fait, dit-il, pour le firmament du ciel, c'est-à-dire de l'Église universelle, deux grands luminaires, c'est-à-dire qu'il a institué deux dignités, qui sont l'autorité pontificale et le pouvoir royal. Mais l'autorité qui préside aux jours, c'est-à-dire aux choses spirituelles, est plus grande; celle au contraire qui préside aux choses charnelles, est moindre. Il y a ainsi la même différence entre les Pontifes et les rois, qu'entre le soleil et la lune (2) ».

La lune a son influence sur la terre, qui ne lui est pas communiquée par le soleil; mais le soleil cependant lui communique la lumière qui éclaire à la fois et réchauffe. Pareillement, le pouvoir civil ne reçoit pas de l'Église l'autorité sur les choses purement temporelles; mais il reçoit d'elle la loi évangélique qui est la base première et la règle suprême de toute organisation civile parmi les chrétiens.

Le saint docteur Pierre Damien voulait que « l'union entre le sacerdoce et l'empire fût si étroite que d'une certaine façon le Pontife se trouvât dans l'empereur et l'empereur dans le Pontife, reproduisant ainsi une image de l'union des deux pouvoirs qui resplendissent en Jésus-Christ, et qui de lui passent tous deux chez les hommes (3). »

(1) Quæ sunt a Deo ordinata sunt. *Rom.* XIII, 1.

(2) Ad firmamentum cœli, hoc est universalis ecclesiæ, fecit Deus duo magna luminaria, id est duas instituit dignitates, quæ sunt Pontificalis auctoritas et Regalis potestas. Sed illa quæ præest diebus, id est spiritualis, major est; quæ vero carnalibus, minor; ut quanta est inter solem et lunam, tanta inter Pontifices et Reges differentia dignoscatur. *Decretales Gregorii*, lib. I, tit. XXXIII, c. VI. Imperium non præest sacerdotio, sed subest et obedire tenetur.

(3) Sicut in uno mediatore Dei et hominum, hæc duo, Regnum scilicet et Sacerdotium, divino sunt conflata mysterio; ita sublimes istæ

C'est là la tradition universelle et constante de l'Église, qui nous a été transmise par ses Pontifes, ses docteurs et ses théologiens, de sorte qu'on peut l'appeler, à juste titre, une doctrine catholique.

§ II

Raisons en notre faveur qui ne sont pas méconnues de nos adversaires eux-mêmes.

304. — On peut dire que, parmi les champions de la séparation de l'Église et de l'État, Minghetti tient, sans contredit, le premier rang. Il a recueilli dans son livre *l'Église et l'État* tous les arguments les plus spécieux qui peuvent servir à défendre cette erreur, et ce qui plus est, il les a exposés en beau style et appuyés d'artifices d'avocat. En le combattant nous aurons implicitement combattu tous nos autres adversaires, puisque nul d'entre eux n'a rien allégué de mieux que ce chef de file.

Or, voici l'aveu par lequel il débute : « Quand on consulte l'histoire, dit-il, on voit avec évidence que, dans les temps passés, l'union entre l'État et l'Église a été universellement considérée comme une nécessité. Cette idée a dominé jusqu'à cette heure les esprits, elle a laissé son empreinte profonde dans toute l'organisation civile et ecclésiastique, et sa trace se retrouve dans toutes les législations. Elle est basée sur l'identité du sujet, dans ce sens que l'homme est à la fois citoyen et croyant, et que ces deux qualités sont inséparables dans la même personne. Elle est basée encore sur la connexion intime de l'objet, dans ce sens que l'apaisement de tous les désirs légitimes et la perfection, le but final d'ici-bas et celui de

duæ personæ, tanta sibimet invicem unanimitate jungantur, ut quodammodo, mutuæ charitatis glutine et Rex in romano Pontifice et Romanus Pontifex inveniatur in Rege. *Opusc. IV*, Disceptatio inter Regis advocatum et romanæ Ecclesiæ defensorem. Clausula dictionis.

l'autre vie vers lequel l'homme se dirige, ont des rapports communs et étroits. Elle est basée finalement sur la notion juridique de l'État, auquel on attribue non seulement la tutelle des droits individuels, mais encore une action efficace en vue du bien-être et de l'amélioration du citoyen, en vue de la conservation et du progrès de la société. Ceci posé, il est aisé de voir pourquoi on élevait à la dignité d'un principe, l'union ou tout au moins l'accord intime entre les institutions civiles et les institutions religieuses qui régissent l'homme privé et les sociétés (1). »

Il était impossible d'indiquer, en termes plus clairs, les bases sur lesquelles s'appuie l'union entre l'Église et l'État. Quand les libéraux intelligents veulent exposer une idée vraie (ce qui est fort rare), ils le font d'ordinaire mieux que nous. Beaucoup d'entre eux sont bien doués, mais chez eux l'intelligence est pervertie (2).

L'unité du sujet qui est, à la fois, citoyen et croyant ; le lien étroit qui relie le but temporel au but éternel ; la mission propre de l'État en vue du bien de ses sujets, ce sont là des motifs qui suffisent chacun pour démontrer la nécessité de l'harmonie entre l'État et l'Église, quand il s'agit du gouvernement des peuples.

Et en effet, comment concevoir que, dans l'état normal de la société (c'est de celui-là que nous parlons), comment concevoir que le même homme soit soumis à deux pouvoirs qui ne s'accordent pas entre eux? Ce serait comme un vaisseau gouverné par deux pilotes, qui, sans entente réciproque, le dirigeraient vers deux ports différents. Il pourra se faire, par hasard, que la direction imprimée par l'un serve pour ainsi dire d'escale à l'autre; mais le contraire pourra arriver également, et, dans ce cas, quel sera

(1) *L'État et l'Église*, p. 1.

(2) Cela peut être vrai au delà des monts, bien que nous ayons peine à le croire; mais il n'en est assurément pas de même en deçà. Les plus intelligents et les meilleurs d'entre nos libéraux n'ont guère que des appétits et des passions; ils défigurent et souillent tout ce qu'ils touchent. *A. O*

le sort de l'infortuné navire? Quel sera celui des deux pilotes eux-mêmes? Il faudra qu'ils en viennent aux mains pour que le plus fort l'emporte. Il en sera de même dans ce système de la séparation entre l'Église et l'État. Il y aura risque continuel que le pouvoir spirituel entre en guerre avec le pouvoir temporel, et que la personne soumise à tous deux se trouve dans la dure nécessité ou de suivre l'obligation de sa conscience, au détriment de ses intérêts civils, ou de préférer ceux-ci, en foulant aux pieds ses devoirs de conscience. Un pareil état de choses est-il conforme à la raison ? Peut-il être conforme à l'intention de la Providence, quand elle a organisé les deux sociétés, en vue du bien et de la paix de l'homme? Dites-en autant du second argument. Si la fin terrestre et la fin d'au-delà de cette vie ont, comme l'accorde Minghetti, des rapports continuels et étroits entre elles, comment serait-il possible de viser à la première sans tenir compte de la seconde? Et s'il importe d'en tenir compte, ne serait-il pas nécessaire qu'il y ait entente et subordination entre ceux qui s'occupent de l'une et de l'autre? La séparation entre l'Église et l'État suppose que la société civile ne songe qu'aux biens d'ici-bas. Or, une direction pareille pourra être bonne pour un troupeau de bétail, mais non pas pour une réunion d'hommes. En outre, ce système aboutit à avilir et à corrompre la mission elle-même de l'État. Le but de l'État n'est pas substantiellement différent de la fin de l'homme lui-même : « L'homme, dit saint Augustin, n'est pas heureux pour un motif, et la cité pour un autre ; puisque la cité n'est pas autre chose qu'une multitude d'hommes vivant dans la concorde (1). » L'homme est porté par la nature, ou pour mieux dire par Dieu, vers la société. Le but de la société ne peut donc être autre que celui que Dieu a voulu. Or Dieu a, sans contredit, voulu

(1) Non aliunde beatus homo, aliunde civitas; cum non aliud sit civitas, quam concors hominum multitudo. *Aug.*, de Civitate Dei.

que l'homme reçoive, par l'entremise de la société, un secours pour atteindre sa perfection ; et la perfection de l'homme, de quelque façon qu'on la conçoive, ne saurait être séparée de sa fin dernière. De même que l'être, à raison de son universalité, attire à lui tous les effets productibles par la cause efficiente, de même aussi le souverain bien, la fin dernière, se subordonne, à raison de sa suprématie, tous les biens que le sujet appétitif peut aimer. Aucun bien ne peut être détaché de lui, tout en restant un bien. Dieu donc, quand il a voulu la société pour l'homme, a voulu aussi que le bien que la créature humaine obtiendrait, par l'intermédiaire de la société, l'aidât à réaliser sa fin dernière. Ceux qui gouvernent la société humaine ne peuvent détourner leurs regards de ce plan divin, s'ils tiennent à se conformer aux intentions de la Providence. Ils doivent donc organiser, en général, la société de telle façon que la fin dernière en soit aidée, et, dans les mesures particulières qu'ils auront à prendre, ils doivent faire en sorte que celles-ci ne soient pas des entraves. Or, la séparation de l'Église et de l'État ne permet pas qu'il en soit ainsi. Donc cette séparation est en contradiction avec le plan divin, et par conséquent, elle est en contradiction avec la nature même de l'homme.

Le Souverain Pontife Léon XIII, dans son admirable Encyclique *Immortale Dei*, dont nous avons déjà invoqué tant de fois l'autorité, énumérant les avantages qui résultent de l'union des deux pouvoirs, et les maux qui sont la conséquence de leur séparation, rappelle un passage d'une lettre écrite par Yves de Chartres au Pape Pascal II : « Quand l'empire et le sacerdoce vivent en bonne harmonie, le monde est bien gouverné, l'Église est florissante et féconde. Mais, quand la discorde se met entre eux, non seulement les petites choses ne grandissent pas, mais les grandes elles-mêmes dépérissent misérablement. »

§ III

L'histoire invoquée à tort par Minghetti.

305. — Le publiciste italien, pour se frayer la voie au plan de séparation qu'il préconise, essaie d'invoquer l'autorité de l'histoire. Mauvaise méthode. L'histoire, par elle-même, raconte le fait ; elle nous dit ce qui est, et non pas ce qui doit être. De plus, l'histoire, habilement maniée, vous apprend tout ce que vous voulez, pourvu que vous sachiez choisir çà et là les passages qui vous conviennent, et que vous ayez l'art de prêter aux agents que vous mettez en scène des intentions différentes de celles qu'ils ont eues, et des intentions qui répondent à votre but. C'est ainsi que M. Minghetti s'étudie à présenter l'union entre l'Église et l'État, comme n'ayant abouti qu'à l'absorption de l'État par l'Église, ou de l'Église par l'État. En parlant de la lutte du pouvoir séculier contre les Papes, au cours du dix-septième et du dix-huitième siècle, il ose écrire que « les Princes qui ont introduit les réformes ne se sont pas avisés de combattre la religion, mais simplement de porter remède aux abus qui s'y étaient glissés, et de revendiquer au profit de l'État les droits qu'ils estimaient, à juste titre, lui revenir (1). »

D'autre part, il représente les Papes comme préoccupés de s'attribuer, sur les pouvoirs civils, un domaine absolu et universel. Utile peut-être à des époques de barbarie, on prétendait à tort le continuer en des temps de civilisation. « L'erreur, dit-il, se fit jour lorsque d'une situation temporaire on voulut faire des règles absolues, nonobstant les modifications introduites par les changements des temps ; quand on voulut dominer le laïcat, alors que

(1) *L'Église et l'État*, p. 16.

celui-ci avait déjà acquis la conscience de ses droits, et la volonté délibérée de les exercer. Aussi n'est-ce pas sans crainte que nous voyons ce terrible édifice s'élever, et couvrir de son ombre funeste toutes les institutions civiles (1). »

306. — Le *Syllabus* condamne, à son numéro 23, la proposition : *que les Pontifes romains et les Conciles œcuméniques sont sortis des limites de leur pouvoir, qu'ils ont usurpé les droits des princes.* Et de fait, si l'Église ne peut errer, ni en matière de foi ni en matière de morale, ses enseignements, comme le sont, sans contredit, ceux de ses Pontifes et de ses Conciles universels, ne sauraient être entachés d'usurpation des droits d'autrui. Mais M. Minghetti n'admet ni l'autorité du *Syllabus*, ni l'infaillibilité pontificale ; il croit même que des catholiques ont le droit de n'admettre ni l'une ni l'autre (2). Que si, au lieu de travestir l'histoire, il voulait écouter les déductions de la simple raison, nous serions à même de lui prouver que tous les actes des Papes n'ont été qu'un usage légitime des pouvoirs que Jésus-Christ leur a confiés pour le gouvernement des fidèles. L'Église agissant comme Église, c'est-à-dire par l'intermédiaire de ses Pontifes et de ses Conciles, n'a jamais fait autre chose que soutenir l'influence que doit avoir la loi du Christ, dans la formation et la direction de la moralité des peuples baptisés. Si elle a été forcée de se mettre assez fréquemment en opposition avec les puissants de la terre, ce n'a jamais été que pour repousser leurs attaques et défendre les droits que Dieu lui a conférés. Le système romain, comme Minghetti l'appelle, est celui que nous tâchons, sauf erreur involontaire, d'exposer dans ce livre. Nous défions M. Minghetti de

(1) *L'Église et l'État*, p. 8.

(2) Il range au nombre des violences sacerdotales : les attaques du clergé contre les rationalistes, son zèle de commande en faveur du pouvoir temporel de l'Église, et ses imprécations contre ceux qui n'admettent ni le *Syllabus* ni l'infaillibilité du Pape ! Page 59.

nous réfuter par des arguments solides et logiques, empruntés, bien entendu, à la foi et à la raison, et non pas par des billevesées et des assertions gratuites.

307. — L'Église, bien qu'immuable dans les pouvoirs dont elle est dotée, change néanmoins dans le cours des siècles sa ligne de conduite, au point de vue de l'usage qu'elle en fait. Elle s'accommode avec sagesse aux différentes exigences des temps, des lieux et des personnes. Autre chose est le droit, et autre chose l'exercice du droit. Le premier demeurant immuable, le second peut subir des variations, à raison des modifications survenues dans la situation de la société. « Tout m'est permis, disait saint Paul, mais tout n'est pas expédient. Tout m'est permis, mais tout n'édifie pas (1). » Aucun Pape assurément ne songe aujourd'hui à exercer sur la politique, sur les rois et les peuples, ce pouvoir que ses prédécesseurs exercèrent au moyen âge. Mais ce n'est pas que le pouvoir des clés ait changé en lui-même ; c'est que l'exercice de ce pouvoir, sous cette forme, ne serait pas opportun aujourd'hui au bien de l'Église, en vue duquel il a été conféré ; c'est qu'il ne contribuerait en rien à la vie pacifique des nations. La fin détermine à la fois et le droit et l'exercice légitime du droit. L'apôtre, parlant du pouvoir conféré par Dieu à ceux qui gouvernent l'Église, remarque qu'il a été donné pour édifier et non pas pour détruire (2). L'Église, assistée dans ses actes par la sagesse divine, tempère même, dans certains cas, l'emploi de ses armes spirituelles. Le libéralisme, qui ne comprend rien quand il s'agit de Dieu et de l'Église, s'imagine avec M. Minghetti que c'est parce que ces armes sont hors de service. Non, elles ne sont pas hors de service; elles ne le seront jamais, attendu qu'elles n'empruntent pas leur force, comme les armes du siècle, au bras de l'homme, mais à la toute-puissance divine.

(1) Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. Omnia mihi licent, sed non omnia ædificant. I *Cor.* x, 22, 23.

(2) In ædificationem et non in destructionem. II *Cor.* x, 8.

308. — Retournant à présent à l'histoire si chère à notre écrivain, il jouit à la pensée des progrès que la société a faits successivement dans la voie de la liberté religieuse. Partant du traité de Westphalie, où le protestantisme fut légalement reconnu, sous ses formes variées à l'infini jusqu'à nos jours, il a vu se vérifier cette espèce de généralisation, en vertu de laquelle l'État s'élève à une forme de religion plus abstraite, jusqu'à la morale pure et simple (1). Très-bien! Mais, le plaisant publiciste, qui déclame si bien ses billevesées théâtrales, devrait s'apercevoir qu'au-dessus de cette forme abstraite il y en a une autre plus abstraite encore, celle qui fait abstraction de la morale elle-même et qui s'élève jusqu'au bon vouloir pur et simple, dégagé de toute loi par l'anarchie, par l'athéisme, par l'amour libre. On y arrivera sans le moindre doute. M. Minghetti peut la voir à l'œuvre dès à présent, et s'y complaire avec délices.

309. — Il est bien malheureux, ce publiciste qui, sans examiner si la tendance sociale est bonne ou mauvaise, y accommode ses théories et conseille au législateur de les suivre. Grâce à ce beau système, la société doit aller de mal en pis, et aboutir à un bouleversement général. Le gouvernant n'est pas un valet de pied, mais un conducteur. Minghetti lui-même reconnaît que l'État ne peut se considérer comme étranger à la moralité, dans laquelle le citoyen puise les forces nécessaires au développement de ses facultés (2). Or, sans religion, il ne saurait y avoir de moralité, puisque, sans Dieu, il n'y a pas de devoir. Les multitudes ont encore plus besoin que l'individu d'un frein et d'un législateur qui leur indique la tour de la cité vraie, comme dit Dante. Or, cette tour de la cité vraie est notre fin dernière et la vertu qui y conduit. Mais qui donc montre à l'homme sa fin dernière, si ce n'est la religion? Et qui la

(1) *L'Église et l'État*, p. 27.
(2) *Ibid.*, p. 34.

montre au chrétien, si ce n'est l'Église? Le gouvernement civil d'un peuple fidèle ne peut donc pas, dans une société chrétienne, se séparer de l'Église.

Minghetti dit en substance : La société tend au rationalisme; secondons-la. C'est comme si un médecin disait : Le malade va à la mort; aidons-le à y parvenir.

§ IV

Réponse aux raisons opposées.

310. — Les arguments que le libéralisme oppose à la thèse que nous défendons peuvent se réduire à quatre. M. Minghetti les présente avec une grande netteté. C'est à lui que nous les empruntons, et nous y répondrons avec toute la brièveté possible.

Premier argument. — « L'État a un double but : la défense des droits individuels, et le soin de ces intérêts généraux auxquels ni les citoyens ni leurs associations spontanées ne sauraient suffire à eux seuls (1). » Mais aucune de ces deux fonctions n'exige que l'État soit uni à l'Église. Les principes de la justice que fournit la simple raison suffisent à la première, et les forces sociales qui n'ont aucun rapport avec le culte, suffisent à la seconde.

D'abord, le but de l'État est ici fort mal défini. Le libéralisme a l'habitude de confondre le but que la nature s'est proposé, quand elle a organisé les hommes en vue de la vie sociale, avec celui que les hommes se créent arbitrairement. L'homme étant doué de liberté peut, sans contredit, vouloir l'association civile en vue de ce double but indiqué précédemment ; il peut même se restreindre

(1) *L'Église et l'État*, p. 33 et 37.

au premier seul. Mais telle n'est pas l'intention de la nature. Cette intention est plus large. Elle porte l'homme à vouloir vivre en société, pour que celle-ci l'aide à atteindre le bonheur temporel. Mais ce bonheur, pour qu'il soit digne de l'homme, doit être connexe avec le bonheur éternel. Or, l'Église seule conduit au bonheur éternel. Cependant, laissons un instant ce point de vue de côté et admettons l'hypothèse libérale, par rapport au but de la société civile. Nous admettons que bon nombre d'intérêts publics dont l'État s'occupe, comme les finances, l'hygiène, la sécurité intérieure et extérieure, le commerce, la diplomatie, etc., n'ont aucun rapport avec le culte, quand ils se tiennent dans la sphère purement matérielle, sans porter atteinte à l'ordre moral. Mais il n'en est pas de même de la justice. La justice, puisée aux sources de la raison pure (c'est une hypothèse que l'on peut laisser passer, sans l'admettre, parce qu'elle est en dehors de la question), pourrait suffire, si l'homme était demeuré dans l'ordre de la nature pure et simple. Mais il en est tout autrement. L'homme, par le fait de la munificence divine, est présentement élevé à l'ordre surnaturel de la foi et de la grâce ; et son devoir est de mettre la justice naturelle en harmonie avec lui. On nous dira que l'État ne s'occupe pas de cela. Il doit s'en occuper, parce qu'il est appelé non pas à régir l'homme au sens abstrait, mais au sens concret. Sans quoi il ne sauvegardera pas même les droits individuels qu'il se dit appelé à protéger. Donnons un exemple. L'État fera découler de la justice naturelle entendue à sa manière le divorce, par exemple, comme l'ont fait la Belgique et la France, comme l'Italie se prépare à le faire. Or, le divorce porte atteinte au droit individuel du catholique, parce qu'il trouble sa conscience, et l'oblige au concubinage ou à la continence forcée. Dites-en autant de certains points connexes avec la religion. Le libéralisme, en effet, possède un art admirable pour faire en sorte que l'État, après sa séparation, s'ingère en tout ce qui lui plaît, en vertu de *la tutelle émi-*

nente qu'il lui accorde *sur les administrations partielles* (1). C'est ainsi que l'État puisant, à sa manière, les principes de la justice aux sources de la raison pure, prescrira l'école athée, violant ainsi les droits du père de famille ; laïcisera les œuvres de bienfaisance et contraindra le pauvre à recevoir l'aumône au nom de l'homme ; c'est ainsi qu'il proscrira la profession des conseils évangéliques, en opprimant le droit personnel quant au choix d'un état de vie, et ainsi du reste. M. Minghetti déploie en tout ceci une habileté prodigieuse. Sous le masque de la liberté religieuse, il en arrive à placer l'Église, et par suite les catholiques, sous la tyrannie complète de l'État.

311.— Second argument. — « L'Église catholique qui, à une certaine époque, était à la tête de la science et de la société, s'est petit à petit éloignée d'elles, et a fini par se déclarer hostile à toutes deux (2). » Or, comment voulez-vous que l'État moderne, qui a une tendresse si vive pour la science et la société, s'allie avec leur ennemie?

Le libéralisme s'obstine, avec un rare acharnement, à répéter que l'Église est devenue aujourd'hui l'adversaire implacable de la civilisation. Certes, si la civilisation et la barbarie maçonnique, dont le libéralisme est l'esclave, sont synonymes, il n'a pas tort. Mais si la civilisation est celle que nous a apportée l'Évangile, l'Église, qui en a été la mère et la promotrice dans le passé, l'est encore aujourd'hui. Pour soutenir le contraire, il faudrait dire que l'Église a déserté l'Évangile. L'impiété libérale n'hésitera pas à l'affirmer. Mais, quand on a foi aux promesses du Christ : *Voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles,* cet audacieux mensonge n'inspirera que de l'horreur. Minghetti, pour l'appuyer, allègue le *Syllabus* et l'infaillibilité pontificale. « Dans le *Syllabus*, en effet, dit-il, vous trouvez formulées et frappées d'anathème toutes les propositions les plus essen-

(1) *L'Église et l'État*, p. 36.
(2) *Ibid.*, p. 55.

tielles des constitutions modernes, ainsi que les droits les plus jalousement sauvegardés par les peuples. L'infaillibilité du Pape, ensuite, enlève aux fidèles, au Clergé, à l'épiscopat lui-même tous leurs droits substantiels dans le gouvernement de l'Église (1). »

Quant à l'infaillibilité pontificale, l'ignorance théologique de l'écrivain libéral fait pitié. Cette définition n'a pu enlever aux fidèles et au Clergé inférieur aucun droit, ni substantiel ni même accidentel, dans le gouvernement de l'Église, pour la bonne raison que ni les fidèles ni le clergé inférieur n'ont, en cette matière, aucun droit. Le gouvernement de l'Église appartient aux Évêques seuls. Ce sont *les Évêques que l'Esprit-Saint a placés pour régir l'Église de Dieu* (2). Or, ce sont précisément les Évêques qui, réunis en Concile, ont défini l'infaillibilité pontificale, et il est à croire qu'ils comprenaient un peu mieux leurs droits que M. Minghetti. Il est déplorable de voir, de nos jours, des laïques complètement ignorants dans les matières ecclésiastiques, en parler à tort et à travers avec une incroyable étourderie. Pour ce qui est du *Syllabus*, nous défions formellement M. Minghetti (et tous ceux qui en parlent avec la même suffisance que lui) de nous montrer une seule proposition condamnée dans ce document qui, à la lumière de la raison, ne soit une solennelle extravagance, dont on a pu faire (que n'a-t-on pas fait?) un droit des peuples ou un article d'une constitution. Nous l'en défions itérativement et formellement. Or, si l'Église condamne des extravagances, elle ne se montre pas pour cela hostile, mais favorable au contraire, à la science et à la société.

312. — Troisième argument. — L'État est incompétent en matière de religion. « Parmi les fonctions essentielles de l'État, écrit M. Minghetti, ne se trouve pas celle

(1) *L'Église et l'État*, p. 55.
(2) *Act. Apost.*, x, 28.

de discerner la vérité de l'erreur religieuse, de défendre la première et de combattre la seconde... L'État est incompétent en matière de religion (1). »

L'État, nous le demandons, est-il moins capable que l'individu? Et l'individu est-il incompétent en matière de religion, au sens du libéralisme, c'est-à-dire incapable de discerner la vérité de l'erreur? S'il en était ainsi, tout homme, quand il s'agit de religion, devrait se tenir dans un scepticisme absolu, et ne professer aucun culte, ce qui est une absurdité manifeste.

Cette proposition, que les tenants du libéralisme mettent sans cesse en avant comme un axiome indiscutable, est ambiguë. Elle a un sens vrai et un sens faux. L'État est incompétent en matière de religion : pour la régler, oui; pour la discerner, non. Étant donnée la distinction entre le Sacerdoce et l'empire introduite par Jésus-Christ, l'État ne peut, sans usurpation sacrilège, s'ingérer dans les affaires religieuses. Mais l'État, tout aussi bien que les simples particuliers qu'il représente socialement, est tenu d'adhérer à la vraie religion, de la conserver s'il la possède déjà, de la chercher s'il en est dépourvu. Les devoirs imposés à l'individu le sont, proportion gardée, à l'État, qui diffère d'avec eux comme la personne morale diffère de la personne physique.

Pour régir et administrer les affaires religieuses, il faut des pouvoirs qui correspondent à cette fonction, et ces pouvoirs sont conférés au Sacerdoce, et non pas à l'État. Mais, pour discerner la vraie religion de celles qui sont fausses, la lumière de la raison suffit, et l'État la possède tout comme les personnes qui le composent. S'il en était dépourvu, il ne serait pas même apte à gouverner les bêtes. Les caractères de l'Église sont si clairs, si éclatants, qu'il suffit d'avoir des yeux pour les apercevoir. Qui ne connaît le mot emphatique de Richard de Saint-Victor : « Sei-

(1) *L'Église et l'État*, p. 71.

gneur, si ce que nous croyons est faux, nous sommes trompés par vous. Notre croyance est confirmée par des prodiges tels qu'ils n'ont pu être opérés que par vous (1). » La guerre acharnée et obstinée que l'impiété lui fait suffit à elle seule pour montrer que l'Église est la vraie fille du Ciel. Si elle n'était pas telle, Satan n'aurait pas de raison pour se déchaîner contre elle avec tant de violence, lui et ses satellites.

Le libéralisme est de mauvaise foi. Il commence par déclarer l'État incompétent, quand il s'agit de reconnaître la vraie Église : puis il admet sa compétence quand il s'agit de se mêler des lois, des jugements, de l'administration de l'Église. C'est l'ordre renversé.

313. — Quatrième argument. — L'union serait nécessaire, dans l'hypothèse que l'Église serait une vraie puissance, quoique d'ordre spirituel ; une puissance qui, par conséquent, aurait besoin de se mettre en harmonie avec le pouvoir civil, pour éviter les conflits. Mais cette hypothèse est fausse. L'Église n'a pas de pouvoir dans le sens propre du mot. Si elle en avait, elle jouirait de la faculté de contraindre, et celle-ci n'appartient qu'à l'État. « On parle toujours de deux puissances, l'une temporelle, l'autre spirituelle et, de cette idée admise *a priori*, on déduit toute une série de conséquences qui répugnent au système de la séparation, ou tout au moins communiquent aux esprits de fortes perplexités. Qu'entend-on par puissance, souveraineté, *imperium ?* On entend à proprement parler, par ces mots, la faculté de faire des lois accompagnées d'une sanction coercitive, c'est-à-dire la faculté d'obliger, même par la force, les citoyens à observer ces lois... Or, cette souveraineté est la note caractéristique de l'État, et n'appartient qu'à lui (2). »

(1) Domine si falsum est quod credimus, a te decepti sumus; ista enim nobis eis signis confirmata sunt, quæ non nisi a te fieri potuerunt. *De Trinitate*, lib. IV, c. II.

(2) *L'Église et l'État*, p. 71.

Les libéraux ont tant de confiance dans leur sagesse, qu'ils s'imaginent être à même de renverser aisément et d'un seul mot, d'une seule phrase, la doctrine de tous les Docteurs, de tous les théologiens, de tous les juristes qui, jusqu'à cette heure, ont toujours parlé d'une double puissance, l'une ecclésiastique, l'autre laïque. Cette idée n'a pas non plus été admise *a priori* comme le dit Minghetti ; elle a sa source dans un fait, c'est-à-dire dans l'institution de Jésus-Christ, qui a conféré à saint Pierre les clés de son royaume, qui est l'Église, ainsi que le pouvoir de lier et de délier, en d'autres termes, d'obliger les fidèles par des lois. Une tradition constante de dix-neuf siècles a confirmé cette doctrine. Mais, puisqu'aux yeux des libéraux ni la Sainte-Écriture, ni la tradition, ni l'enseignement des Pères et Docteurs ne sont rien, qu'ils regardent au moins ce qui se passe sous leurs yeux. Les puissances, même de premier ordre, conservent auprès du Souverain Pontife des représentants diplomatiques, comme ils en ont auprès des États laïques. Que veut dire ce fait ? Sinon qu'ils reconnaissent, dans la personne du Pape, une vraie puissance publique, un véritable Empire, quoique d'ordre spirituel. Il y a plus encore. Les libéraux italiens ont fait profession de la reconnaître eux-mêmes. N'ont-ils pas fait une loi, la fameuse loi des garanties, par laquelle ils assurent au Pape des prérogatives souveraines ? Or, ces prérogatives peuvent-elles appartenir à quelqu'un qui n'est souverain dans aucun sens ? Il est vrai que les libéraux italiens prétendent que ces prérogatives peuvent être supprimées. En vérité ? Qu'ils essayent donc de le faire.

M. Minghetti, voulant étayer son assertion, a recours à la définition de la souveraineté. Il prétend qu'elle est la faculté de faire des lois accompagnées d'une sanction coercitive. Mais il devrait savoir tout d'abord qu'une définition scientifique doit exprimer l'essence, le *quod quid est* de la chose qu'on veut définir. Or, la faculté de faire des lois est une fonction de la souveraineté, et non pas son essence.

L'essence de la souveraineté consiste dans le droit d'ordonner, d'organiser la multitude en vue du bien commun. De là découlent, comme des conséquences, la faculté de faire des lois, celle de juger, celle de punir. Or, l'Église n'a-t-elle pas le droit d'ordonner l'universalité des fidèles en vue de la réalisation de leur salut éternel ? Sa souveraineté est donc réelle. Mais acceptons un instant comme bonne la définition de notre prétentieux publiciste. Les lois de l'Église ne sont-elles pas accompagnées d'une sanction coercitive, alors qu'elles obligent la conscience sous peine de damnation éternelle ? L'excommunication, par exemple, qui sépare le contumace du corps des fidèles, n'est-elle pas coercitive ? Saint Paul parlant aux Corinthiens de son autorité apostolique, dit « qu'il a en mains de quoi châtier toute désobéissance (1). » Ce droit de *châtier toute désobéissance* attribué au pouvoir spirituel, ne correspond-il pas parfaitement à ce titre de « vengeur par la colère contre celui qui fait le mal (2), » attribué au pouvoir temporel ?

314. — Mais, dira-t-on, ces peines infligées par l'Église sont des peines spirituelles. Nous répondons : premièrement, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un pouvoir spirituel, ait pour attribution d'infliger des peines spirituelles. Est-ce que pour être spirituelles ces peines cessent d'être des peines ? En second lieu, l'excommunication que nous avons citée comme exemple, pour être spirituelle, n'en a pas moins des effets même temporels, comme l'inhabilité à toute fonction ecclésiastique, et l'exclusion de tout commerce avec les fidèles : « *Il ne faut* pas même manger avec un homme pareil (3) ; » « ni le saluer (4). » Ces exclusions ne sont-elles pas afflictives, même dans l'ordre temporel ? En troisième lieu, si M. Minghetti exige (quoique

(1) In promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam. II *Cor.* x, 6
(2) Vindex in iram ei qui malum agit. *Rom.* XIII, 4.
(3) Cum hujusmodi nec cibum sumere. I *Cor.* v, 11.
(4) Nec ave ei dixeritis. II *Joann.*, 10.

sans raison), comme caractère *essentiel* du pouvoir législatif, la force matérielle, nous disons que l'Église dispose également de celle-ci, non pas *formellement*, mais *virtuellement*. L'Église a le droit de l'exiger de l'État, non pas sous forme de prière ou de requête, comme le font les sujets, mais en guise de commandement, comme un supérieur s'adressant à un inférieur. Qu'on se rappelle les paroles de saint Bernard et du Pape Boniface VIII que nous avons rapportées à l'article précédent. Mais M. Minghetti va chercher ses inspirations chez les écrivains hétérodoxes, et non pas chez les Papes et les saints Docteurs. C'est ainsi qu'à l'appui de sa thèse il cite deux protestants, Voss et Boehmer. Mais, grâce à ce procédé, ses études de droit public seront à l'usage des hétérodoxes, et non pas des catholiques. Or, c'est des catholiques que nous parlons ici.

Et qu'on ne nous objecte pas que le prince pourrait se refuser à obéir au Pape. Le fait pourrait arriver au prince lui-même de la part de ses propres soldats. Ceux-ci pourraient se révolter et refuser de lui obéir ; ils pourraient même tourner leurs armes contre lui ; s'ensuit-il que le prince n'a pas la force armée à sa disposition ? Faites l'application de ce raisonnement, proportion gardée, au Pape dans ses rapports avec le prince.

ARTICLE V

Du droit de l'Église vis-à-vis des États non catholiques

315. — Les droits de l'Église, que nous avons étudiés jusqu'ici, se rapportent, à proprement parler, aux États catholiques qui, par là même qu'ils font partie de l'Église, sont incontestablement soumis à son pouvoir spirituel. Il nous reste à présent à entrer dans quelques détails con-

cernant les droits de l'Église vis-à-vis des États qui sont hors de son sein, soit pour le motif qu'ils n'y sont jamais entrés, comme les Gentils et les Musulmans (les Juifs ne constituent pas un État), soit parce qu'après y être primitivement entrés, ils en sont sortis par le schisme et l'hérésie. Les premiers peuvent être désignés dans toute la rigueur du terme par le mot d'infidèles ; les seconds peuvent être compris tous sous la désignation d'hétérodoxes, attendu qu'ils répudient tous quelque vérité dogmatique. A ces deux catégories, il convient d'en ajouter une troisième qui est de date récente, celle des États libéraux qui se placent en dehors de l'Église à titre d'ennemis, lui déclarent la guerre de toute manière, dans le but de la détruire si c'était possible, ou tout au moins de la réduire en esclavage. Ils sont la progéniture de la secte maçonnique et par conséquent les dignes héritiers de ses tendances.

§ Ier

L'Église vis-à-vis des États infidèles.

316. — Les États infidèles n'ayant jamais fait partie de l'Église n'ont contracté aucune obligation positive envers elle. Ils sont tout à fait hors de son sein et par conséquent ne sont pas soumis à sa juridiction. Jésus-Christ, bien qu'en vertu de son pouvoir universel, *data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* (1), il soit maître et souverain de tous les hommes, en établissant saint Pierre dans la fonction de son vicaire ici-bas, ne lui a néanmoins conféré de l'autorité que sur les fidèles seuls : *Pasce agnos meos... pasce oves meas* (2). Il n'a donné ni à saint Pierre ni aux autres apôtres aucun pouvoir sur les

(1) *Matth.* XXVIII, 18.
(2) *Joann.* XXI, 15-17.

infidèles, si ce n'est celui de leur prêcher l'Évangile et de les adjoindre à l'Église quand ils seront convertis (1). Le bercail de Jésus-Christ est seul confié à la juridiction de Pierre, et il n'y a que les baptisés qui appartiennent au bercail de Jésus-Christ. Ceux qui ne sont pas baptisés sont membres de l'Église, *en puissance* et non pas *en acte*. Ils ne deviennent membres *en acte* de l'Église qu'en vertu du baptême. Tant qu'ils ne l'ont pas reçu, ils sont hors de l'Église, et celui qui est hors d'une société ne saurait être soumis aux pouvoirs de celle-ci. Aussi l'apôtre saint Paul, parlant des Gentils, déclare-t-il n'avoir sur eux aucun pouvoir judiciaire. « Qu'ai-je à juger, dit-il, ceux qui sont au dehors (2) ? » Ils sont soumis à l'autorité et au jugement de Dieu (3).

317. — L'Église a néanmoins le droit de leur prêcher l'Évangile, parce qu'elle en a reçu l'ordre de Jésus-Christ: *Euntes in mundum universum, prædicate Evangelium omni creaturæ* (4). Aucun prince infidèle ne peut s'opposer à l'exécution de cet ordre (5). S'il y résiste, il pourra être excusé pour cause d'ignorance invincible, pourvu qu'il agisse de bonne foi (ce qui est à peine admissible, tant la lumière de la vérité évangélique est éclatante). Mais cette circonstance n'ôte rien au droit de l'Église, qui est basé sur l'autorité de Jésus-Christ, et non pas sur la permission des princes. Dans ce cas, l'Église suivrait l'exemple de l'apôtre saint Pierre, qui, en face d'une opposition pareille de la part de la synagogue, répondit « qu'il valait mieux obéir à Dieu qu'aux hommes (6) ».

318. — L'Église n'a le droit de contraindre personne à

(1) *Matth.* XXVIII, 19-20.
(2) Quid enim mihi de iis qui foris sunt judicare. I *Cor.* V, 12.
(3) Eos qui foris sunt Deus judicabit. *Ibid.*, 13.
(4) *Marc.* XVI, 15.
(5) Nous avons déjà parlé de ce droit de l'Église au 1er article du chapitre III de ce livre, quand il s'est agi du droit territorial de l'Église. Nous prions le lecteur d'y recourir.
(6) Obedire oportet Deo magis, quam hominibus. *Act. Apost.* V, 29.

embrasser la foi. L'adhésion à la foi est un acte de la volonté sous l'influence de la grâce divine, et la volonté n'est pas susceptible de contrainte. L'homme s'est écarté de Dieu par un acte de sa liberté ; il doit retourner à lui par un acte pareil. « Ce n'est pas malgré eux, mais de leur plein gré, que les hommes doivent être sauvés, pour que la forme de la justice soit complète. De même que l'homme s'est perdu en obéissant, par la volonté de son libre arbitre, au serpent, de même aussi tout homme répondant à l'appel de la grâce de Dieu, se sauve en croyant par la conversion de son esprit. Ce n'est donc pas par la force, mais par la faculté de leur libre arbitre que les hommes doivent être engagés et non pas contraints à se convertir. » Ainsi parle le IVe Concile de Tolède, à propos des Juifs, et cette règle de conduite est applicable aux autres infidèles (1). L'Église est si délicate sur ce point, qu'elle ne voulut jamais baptiser les enfants juifs contre le gré de leurs parents. C'est saint Thomas d'Aquin qui l'affirme (2). Il en avait donné la raison plus haut en disant : « Il ne faut faire d'injure à personne. Mais ce serait faire injure aux Juifs que de baptiser leurs enfants contre leur gré (3). » Cette règle doit s'entendre, comme il l'explique plus loin, des enfants qui n'ont pas encore atteint l'usage de la raison, parce que, dans ce cas seul, ils sont placés dans l'ordre véritable par rapport à Dieu, par l'entremise de leurs parents (4).

(1) Non inviti salvandi sunt, sed volentes; ut integra sit forma justitiæ. Sicut enim homo proprii arbitrii voluntate, serpenti obediens, periit; sic vocante se gratia Dei, propriæ mentis conversione homo quisque credendo salvatur. Ergo non vi sed liberi arbitrii facultate ut convertantur, suadendi sunt, non potius impellendi *Conc. Tolet.* IV, cap. LVI, *Statutum est.*

(2) Hoc. Ecclesiæ usus nunquam habuit quod Judæorum filii, invitis parentibus, baptizarentur. *Summ. th.*, 2. 2, q. 10, a. 12.

(3) Nemini facienda est injuria, fieret autem Judæis injuria, si eorum filii baptizarentur eis invitis. *Ibid.*

(4) Puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda. *Ibid.*, ad. 4um.

319. — L'Église, de même qu'elle a le droit de prêcher l'Évangile aux infidèles et de se les adjoindre par le baptême, quand ils sont convertis, a pareillement le droit de s'établir parmi eux et de déployer ses pouvoirs d'ordre et de juridiction, pour les sanctifier ultérieurement et les gouverner. Sans ce second droit, le premier serait de nul effet. La société des fidèles une fois formée, elle n'a pas le droit de la soustraire, au point de vue de l'ordre politique, à la domination du prince infidèle. La raison en est que le droit divin ne détruit pas le droit humain, pas plus que la grâce ne détruit la nature. « Le domaine et la supériorité, dit saint Thomas, ont leur origine dans le droit humain ; la distinction des fidèles et des infidèles a la sienne dans le droit divin. Or, le droit divin, qui dérive de la grâce, ne détruit pas le droit humain, qui dérive de la raison naturelle. Et, par suite, la distinction des fidèles et des infidèles, considérée en elle-même, ne détruit ni le domaine ni la supériorité des princes infidèles sur des sujets fidèles (1). » Alors seulement l'Église aurait le droit de déclarer déchu un prince infidèle, quand celui-ci mettrait obstacle à la prédication évangélique, persécuterait ses ministres, priverait les nouveaux convertis à la foi des avantages et des prérogatives civiles communes à tous les autres citoyens, ou userait en quelque autre manière que ce soit de violence contre eux. En agissant ainsi, il se mettrait en hostilité ouverte avec l'Église, qui, par conséquent, aurait le droit de lui résister par la force et de le subjuguer par les armes des nations chrétiennes.

Saint Thomas, parlant des infidèles proprement dits, c'est-à-dire de ceux qui ne sont pas baptisés, tels que les

(1) Dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano, distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum quod est ex gratia, non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerata non tollit dominium et prælationem infidelium supra fideles. *Summ. th.*, 2. 2 , q. 10, a. 10.

Gentils et les Juifs, est d'avis que, tout en maintenant qu'ils ne doivent pas être contraints à embrasser la foi, parce que la foi doit être volontairement acceptée, il importe néanmoins de les mettre hors d'état, quand on le peut, d'apporter des entraves à la foi par leurs blasphèmes, leur funeste influence et leurs persécutions ouvertes surtout. Il ajoute que c'est à juste titre que les fidèles leur font fréquemment la guerre, non pour les forcer à croire (car, après les avoir vaincus, ils les laisseraient sous ce rapport parfaitement libres), mais pour les contraindre à ne pas entraver la foi (1). Le Pape Alexandre II écrivait, de son côté, aux évêques d'Espagne : « La guerre est juste contre ceux qui persécutent les chrétiens et les chassent de leurs villes et des lieux où ils résident (2). »

En outre, le prince infidèle qui s'opposerait à la prédication évangélique ou à la profession de la foi, se rendrait coupable d'une tyrannie intolérable à l'égard de ses propres sujets. Le droit de se régler comme il le faut, en vue de la réalisation de la fin dernière, domine tout autre droit et il n'y a pas de devoir envers un homme quelconque qui puisse le faire céder. Or, tel est le droit d'embrasser et de professer la foi de Jésus-Christ, « en dehors de qui il n'y a pas de salut (3). » « Le nom de Jésus-Christ est le seul par l'adoration et la vertu duquel nous sommes sauvés (4). » Jésus-Christ a étendu sa rédemption à tous

(1) Infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut Gentiles et Judæi; et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent; non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent; sed propter hoc, ut eos compellant ne fidem impediant. *Summ. th.*, 2. 2, q. 11, a. 8.

(2) In illos qui Christianos persequuntur et ex urbibus et propriis sedibus pellunt, juste pugnatur. *Decreti*, 2e pars, causa 23, q. VIII, c. XI.

(3) Non est in alio aliquo salus. *Act. Apost.* IV, 12.

(4) Non enim aliud nomen est datum hominibus, in quo oportet nos salvos fieri. *Ibid.*

les hommes. Tout homme a donc le droit d'y participer. Et puisqu'il est impossible d'y participer, sinon dans l'Église, tout homme a le droit d'en faire partie. Un prince infidèle pourra bien ne pas aimer, ne pas favoriser l'Église ; mais lui créer des entraves, non pas. Il rendra compte de ce dernier péché à Dieu seul, dont il transgresse la loi ; mais les hommes aussi, dont il foule les droits aux pieds, et notamment leur droit suprême, peuvent lui demander compte du second.

320. — Peu importe que les États infidèles, n'admettant pas la vérité de l'Évangile, ne reconnaissent pas à l'Église le droit de la prêcher, ni à leurs sujets le droit de l'embrasser. Pour exercer un droit, en effet, il ne faut pas que d'autres le reconnaissent, mais qu'il existe en réalité. Que diriez-vous si quelqu'un vous déniait le droit de défendre votre fortune contre un voleur, en alléguant que celui-ci, n'admettant pas la propriété, ne reconnaît pas chez vous votre titre légitime de possession ? Au point de vue du droit, il est donc incontestable que l'Église peut repousser par la force l'opposition que l'on pourrait faire à la libre prédication de l'Évangile.

§ II

L'Église vis-à-vis des États hétérodoxes.

321. — Le mot hérésie, *hæresis*, est un mot grec qui signifie choix. Pris en mauvaise part, comme c'est l'usage, il signifie mauvais choix, dans ce sens qu'on choisit des dogmes qui s'écartent de la vraie doctrine de Jésus-Christ. L'hérésie est donc, sous ce rapport, une espèce d'infidélité, une demi-infidélité, pourrait-on dire. Saint Thomas expose excellemment, comme d'ordinaire, cette notion importante. « Quiconque croit, dit-il, par là même qu'il croit, se fie à la parole d'autrui. Il s'ensuit que celui à la

parole duquel on se fie, est comme la cause principale et la fin de toute croyance. Les choses, au contraire, que l'on tient, en donnant son assentiment à autrui, sont pour ainsi dire secondaires, et des actes dirigés vers la fin. C'est ainsi que celui qui a *comme il faut* la foi chrétienne, adhère par sa volonté à Jésus-Christ dans les points qui appartiennent *réellement* à sa doctrine. On peut donc dévier de la droiture de la foi chrétienne de deux manières : la première consiste à ne pas vouloir donner son assentiment à Jésus-Christ, et de la sorte, il y a dérèglement de la volonté, par rapport à la fin elle-même. C'est là l'infidélité qui est le propre des païens et des juifs. La seconde manière de dévier de la foi chrétienne a lieu, quand on veut à la vérité donner son assentiment à Jésus-Christ, mais que l'on erre dans le choix des objets sur lesquels on veut lui donner son assentiment, et que l'on choisit des points qui n'ont pas été *réellement* enseignés par le Christ, mais qui ont été suggérés à l'homme par sa propre raison. C'est pourquoi l'hérésie est une espèce d'infidélité qui est le propre de ceux qui professent la foi du Christ, mais qui corrompent les dogmes de cette foi (1). »

322. — Le schisme diffère de l'hérésie. De sa nature, en effet, il n'est pas une croyance pervertie, mais une scission de l'Église catholique. Cependant, comme le remarque fort bien saint Jérôme, ceci n'a lieu qu'au com-

(1) Quia quicumque credit, alicujus dicto assentit; principale videtur esse et quasi finis in unaquaque credulitate ille cujus dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea, quæ quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui recte fidem christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his quæ vere ad ejus doctrinam pertinent. A rectitudine ergo fidei dupliciter quis potest deviare. Uno modo, quia ipse Christo non vult assentire, et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem; et hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum et Judæorum. Alio modo per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quæ sunt vere a Christo tradita, sed ea quæ sibi propria mens suggerit. Et ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt. *Summ. th.*, 2. 2, q. 11, a. 1.

mencement du schisme. Avec le temps, il s'y mêle toujours quelque doctrine erronée (1). Aussi est-ce à juste titre que l'on applique au schisme le qualificatif d'hétérodoxe.

323. — Il importe néanmoins de remarquer ici que les hérétiques et les schismatiques peuvent se trouver dans une double situation. Il en est, en effet, parmi eux qui le sont par le fait d'une apostasie volontaire de l'Église : et il en est d'autres qui le sont par le fait de leur naissance et de leur éducation, parce qu'ils sont nés en pays hétérodoxes et ont été élevés par des parents hétérodoxes. Les premiers sont en état de rébellion *actuelle* contre l'Église ; les seconds sont en état de rébellion *habituelle*, mais qui ne provient pas de leur fait. Ils l'ont hérité de leurs parents, à peu près comme nous héritons tous la faute originelle de notre premier père. De là vient que l'Église se conduit fort différemment à l'égard des uns et des autres. Pour ce qui est des premiers, quand ses admonitions maternelles pour les ramener dans la bonne voie ont échoué, elle prend le rôle du juge et emploie les rigueurs du pouvoir coercitif. C'est ainsi que nous voyons châtiés, et même livrés au dernier supplice, un Jean Huss et un Jourdain Bruno, des hérétiques perfides, obstinés et dogmatisants. L'hypocrisie moderne se scandalise, ou pour mieux dire feint de se scandaliser de ces exécutions, mais tout esprit sensé comprend sans peine que, dans toute société, le châtiment suprême est dû au plus grave des délits. Or le plus grave

(1) Inter hæresim et schisma hoc interesse arbitrantur, quod hæresis perversum dogma, schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia pariter separet. Quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi potest. Ceterum nullum schisma non aliquam sibi conjungit hæresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur. *Hieron.* in Epist. ad Titum, cap. 3. — Nous parlons ici évidemment du schisme proprement dit, et non pas de cette scission qui constitue un simple dissentiment causé par l'incertitude où l'on était par rapport à la personne qui était le véritable chef de l'Église. C'est en cela que consistait le grand schisme d'Occident commencé sous Urbain VI, et qui se termina par l'élection de Martin V.

des délits au sein de la société chrétienne est de répandre l'hérésie. Les ennemis de l'Église l'accusent, à ce sujet, de cruauté. Les insensés ! C'eût été au contraire cruauté si, par une imprévoyante indulgence pour un membre gangrené, elle eût laissé le corps entier se corrompre, *salus populi suprema lex*. La chose se passe ainsi dans toute société bien ordonnée, qu'elle soit civile ou religieuse.

324. — S'il est question des hérétiques ou des schismatiques de la seconde catégorie, c'est-à-dire de ceux qui ne se sont pas révoltés eux-mêmes contre l'Église, mais qui sont nés ou ont été élevés dans le schisme, ils sont dignes de la plus grande commisération. Leur séparation d'avec l'Église est plutôt un malheur qu'une faute, excepté quand ils deviennent de mauvaise foi, ce dont Dieu seul est juge. Leur situation est donc, pour ainsi dire, la même vis-à-vis de l'Église que celle des infidèles proprement dits. D'autant plus que le baptême, d'où ils devraient déduire leur soumission à l'Église, est chez certains d'entre eux considéré non pas comme obligatoire mais comme facultatif, et que, chez d'autres, il est vicié par des défauts introduits soit dans la matière, soit dans la forme. Il s'ensuit que bien souvent ils ne sont pas baptisés ou le sont invalidement. Ceux-là même ensuite qui ont reçu le baptême validement, ont été baptisés avec l'intention (soit personnelle, soit de leurs parents) de s'affilier non pas à l'Église catholique, mais à telle ou telle secte hétérodoxe.

Or, les faits prouvent que l'Église n'entend exercer sur tous ceux-là aucune juridiction, bien quelle soit en droit de le faire, au cas où ils auraient reçu validement le baptême.

325. — Ce que nous disons ici des individus, doit se dire à plus forte raison des sociétés entières et de ceux qui les gouvernent. Ils se trouvent être hérétiques ou schismatiques, grâce à un héritage funeste, et non pas de leur propre choix. Aussi l'attitude de l'Église à leur égard est-elle toute différente de celle qu'elle a tenue envers

leurs ancêtres. Lorsqu'un pays ou un prince pousse la perfidie jusqu'à se révolter contre l'Église, celle-ci, après avoir épuisé tous les moyens pacifiques pour les ramener au bercail de Jésus-Christ, se voit forcée d'avoir recours aux châtiments, même en tournant contre eux les armes des nations fidèles. C'est ainsi que nous voyons un Henri IV d'Allemagne et un Frédéric II déposés en vertu d'une sentence pontificale. C'est ainsi encore qu'au seizième siècle la guerre fut déclarée aux pays protestants. Ce fut un exercice parfaitement légitime et sacré du pouvoir coercitif essentiellement renfermé dans la puissance des clés conférée par Jésus-Christ à saint Pierre. Mais lorsque, pendant un long espace de temps, l'hérésie ou le schisme a pris racine chez un peuple ; lorsque gouvernants et gouvernés se trouvent séparés de l'Église, non pas par le fait de leur propre félonie, mais par celui de la félonie de leurs ancêtres, l'Église les met au même rang que les États infidèles. Elle répète à leur sujet ces paroles de l'Apôtre que nous avons citées précédemment : *Quid mihi de iis qui foris sunt judicare?... Eos qui foris sunt judicabit Deus.* Il s'ensuit que les droits de l'Église, au sein des nations hétérodoxes, sont *analogues* à ceux qu'elle a au sein des nations infidèles proprement dites. Elle a donc le droit d'être reconnue à titre d'Église ; celui de se conserver et de se propager ; celui de s'établir conformément aux degrés de sa hiérarchie ; celui de former et d'élever son clergé ; celui de sanctifier et de gouverner les fidèles ; celui de posséder et d'administrer ses biens ; et ainsi de tout le reste qui lui est nécessaire pour exister et agir librement. C'est à dessein que nous avons employé le qualificatif *d'analogues*, parce que ces droits de l'Église ont beaucoup plus de poids au sein des nations hétérodoxes qu'au sein des nations infidèles. Ils lui appartiennent, en effet, non pas en vertu d'une première conversion d'un peuple à la foi, mais en vertu d'une possession antérieure. Il y a donc là un droit non seulement *ad rem*, mais *in re*, dont la violation est plus grave.

326. — Les mêmes considérations peuvent s'appliquer, proportion gardée, aux simples fidèles. La portion du peuple demeurée catholique conserve son droit d'exercer librement sa religion, sous la direction et l'autorité de l'Église. Ce droit, il n'a pu le perdre en tout ou en partie par le fait de la défection d'autrui. Il s'ensuit que les États hétérodoxes (protestants ou schismatiques) qui entravent d'une façon quelconque, au détriment de leurs sujets catholiques, l'exercice de la religion de ceux-ci, ou qui cherchent à les soustraire à l'influence de leurs supérieurs ecclésiastiques, ou qui portent atteinte pour cause de religion à leurs droits civils, se rendent coupables envers eux d'une tyrannie plus odieuse que celle des États idolâtres ou musulmans.

Il y a plus : les États hétérodoxes (protestants ou schismatiques), par le fait qu'ils font profession de croire encore à Jésus-Christ, sont plutôt tenus à une espèce de protection envers les catholiques et envers l'Église qui est leur mère. En effet, s'ils sont en dissentiment avec eux sur la spécification des dogmes et sur l'obéissance qui est due au Chef suprême de la religion, ils n'en sont pas moins d'accord avec eux sur le principe de la foi, qui est Jésus-Christ. Or cet accord, sur le principe fondamental du moins, doit d'autant plus contribuer à les rendre bienveillants envers l'Église, qu'il contribue beaucoup à rendre l'Église bienveillante envers eux. L'Église, par là même qu'elle est animée de la charité du Christ, aime ardemment tous les hommes, ceux-là même qui vivent hors de son sein. Toutefois, parmi ces derniers, elle a une prédilection marquée pour ceux qui croient en Jésus-Christ et qui, d'une certaine façon, lui appartiennent en vertu de leur baptême. Bien qu'elle déplore leur erreur, néanmoins, après les catholiques, c'est eux que son amour maternel préfère, parce qu'ils reconnaissent du moins et adorent la divinité de son Époux. De plus, ils sont ses enfants *de droit*, et s'ils ne le sont pas *de fait*, ce n'est pas grâce à leur apostasie

propre, mais par la faute de l'apostasie de leurs ancêtres qui s'est propagée en eux ; et, du reste, si plusieurs d'entre eux y persistent, ce n'est pas par malice, mais par une ignorance non coupable.

327. — Un point qu'il importe de noter, dans la question qui nous occupe, c'est l'incapacité absolue des États hétérodoxes à exercer une ingérence ou une influence quelconque dans les affaires de l'Église. La raison en est fort simple. Quiconque est en dehors d'une société donnée, ne saurait être apte à s'entremettre dans les affaires de celle-ci, surtout s'il professe des doctrines en désaccord avec cette société. Or, telle est la condition des États hétérodoxes. Ils sont hors de l'Église et professent des doctrines qui répugnent à la croyance catholique. Bien que l'autorité politique d'un État catholique n'ait pas le droit de se mêler des affaires religieuses, elle a néanmoins, vu la pureté de sa foi, une aptitude passive à être admise, par une concession de l'Église, à prendre part, dans la limite du possible, en des affaires qui touchent à la religion. C'est ainsi qu'on a vu des princes siéger dans les Conciles, soit en personne, soit par leurs ambassadeurs, afin d'aider les Pères de leurs conseils, dans les points de contact avec l'ordre temporel. C'est ainsi encore que certains princes ont obtenu le privilège de présenter des candidats aux sièges épiscopaux, ou à des bénéfices de moindre importance.

Mais le prince hétérodoxe n'a point d'aptitude à recevoir de pareilles prérogatives. Il n'entend rien aux choses qui concernent la foi catholique, et ne saurait être supposé animé de zèle pour les intérêts de l'Église. Que si, après le traité de Westphalie, quelques princes protestants d'Allemagne ont conservé certains droits de patronage, ce n'a pas été par le fait d'une concession de l'Église, mais par celui d'une usurpation arbitraire, tolérée pour éviter de plus grands maux.

§ III

L'Église vis-à-vis des États libéraux.

328. — Le libéralisme n'est pas un principe politique, il est un principe moral. S'il consistait uniquement à favoriser, dans les limites de l'honnête, l'organisation des gouvernements civils, au sens de la liberté, il ne serait pas une institution nouvelle; il n'y aurait entre lui et l'Église aucune hostilité. L'idée de la liberté politique a de tout temps échauffé bien des têtes ; elle a même envahi des populations entières, et l'Église a vécu bien souvent en paix et en bonne amitié avec des républiques soit aristocratiques soit démocratiques. Elle accueille avec affection toutes les formes du pouvoir civil, pourvu qu'elles soient légitimes et justes. S. S. Léon XIII, après avoir exposé, dans son Encyclique *Immortale Dei*, les enseignements de l'Église par rapport à la Constitution et au bon gouvernement des États, ajoute : « qu'il ne se trouve dans ces enseignements rien qui réprouve telle ou telle forme de gouvernement ou repousse la participation plus ou moins étendue des citoyens à l'exercice du pouvoir public (1). » Arrivant ensuite à parler en particulier de la liberté, après avoir flétri la fausse liberté que saint Augustin appelle *liberté de perdition*, et l'apôtre saint Pierre, *un voile à la malice*, il décrit la liberté vraie, tant publique que privée, et dit que l'Église n'a jamais été son adversaire, mais son amie, bien plutôt, sa nourrice et son maître. « Celle-là, au contraire, dit-il, est la liberté vraie et désirable qui, dans l'ordre individuel, ne laisse l'homme esclave ni des erreurs, ni des passions qui sont ses pires tyrans, et dans l'ordre public, trace de sages règles aux citoyens, facilite largement l'accroissement du bien-être, et préserve de

(1) Voir le texte latin-français à la fin de ce livre.

l'arbitraire d'autrui la chose publique. Or, cette liberté honnête et digne de l'homme, l'Église l'approuve au plus haut point, et pour en garantir aux peuples la ferme et intégrale jouissance, elle n'a jamais cessé de lutter et de combattre. Oui, en vérité, tout ce qu'il peut y avoir de salutaire au bien général dans l'État, tout ce qui est utile à protéger le peuple contre la licence des princes qui ne pourvoient pas à son bien, tout ce qui empêche les empiètements injustes de l'État sur la commune ou la famille, tout ce qui intéresse l'honneur, la personnalité humaine et la sauvegarde des droits égaux de chacun, tout cela l'Église catholique en a toujours pris, soit l'initiative, soit le patronage, soit la protection, comme l'attestent les monuments des âges précédents. »

Mais, le libéralisme moderne veut tout autre chose. Son système a pour base l'indépendance absolue de l'homme de toute autorité qui ne soit pas lui, ou n'émane pas de lui. Bien qu'il ne l'avoue pas en termes exprès, bien que la chose soit ignorée de bon nombre de ceux qui le suivent en aveugles, sa maxime dominante est celle de Feuerbach : L'homme est à lui-même son Dieu. Et puisque la société n'est autre chose que l'homme agrandi, puisque cet homme agrandi prend un corps, revêt une personnalité dans l'État, il s'ensuit que la théorie libérale se résume dans la divinité de l'État. Si l'État est Dieu, lui seul a le droit de régner avec une autorité suprême. Il ne peut tolérer, en aucune manière, qu'en face de lui, et indépendamment de lui, s'élève un royaume qui se dise le Royaume de Dieu, *Regnum Dei*; il saurait beaucoup moins tolérer encore que ce royaume prétende réunir sous son autorité, quoique sous un rapport spirituel, ses propres sujets. Il doit nécessairement le méconnaître et le combattre, chercher à l'anéantir ou tout au moins à le soumettre à son pouvoir. Telle est la raison secrète de la guerre acharnée que les États libéraux font à l'Église, tel est le but qu'ils poursuivent.

329. — Il est vrai de dire que, pour ne pas susciter contre soi l'indignation et la résistance des catholiques, le libéralisme couvre son odieux visage d'un masque, entasse les phrases menteuses et équivoques pour voiler ses projets détestables. Ses champions protestent qu'ils n'ont d'autre intention que de séparer les deux ordres, l'ordre civil et l'ordre religieux confondus jusqu'à cette heure ; de revendiquer leurs propres droits, tout en laissant, pour le reste, pleine liberté à l'Église : L'Église libre dans l'État libre. Mais, quand on en vient à fixer le sens de ces paroles vagues, le voile devient si mince, qu'il est extrêmement aisé de le percer. En effet, examinons un peu de près tout cet échafaudage de fraudes et de duperies. S'il est vrai que dans une société scindée déjà en un grand nombre de croyances, la séparation de l'Église et de l'État peut être parfois une impérieuse nécessité, il ne l'est pas moins que le libéralisme s'étudie avec acharnement à amener cette scission. Non content d'ouvrir la voie à toutes sortes d'erreurs, il ne leur oppose aucune digue, mais les favorise, et leur fait au contraire des avantages. Seconde étape : une fois la séparation susdite proclamée, il s'attache à l'expliquer de telle façon qu'elle devient un désastre pour l'Église. Prenons un exemple chez M. Minghetti qui, parmi les porte-drapeau du libéralisme, passe pour un modéré. Quels sont ses enseignements ? Laissons de côté les points particuliers qui nous mèneraient trop loin, et arrêtons-nous à la seule idée générale. Voici ce qu'il écrit : « L'État (l'État libéral bien entendu) peut-il reconnaître la qualité d'un être juridique, dans le sens propre et réel, à une association qui s'étend en dehors de sa juridiction territoriale, qui n'a même aucune limite ni dans le temps, ni dans l'espace ? « La réponse, me semble-t-il, est aisée à donner, et ne peut être que négative. Du moment que l'État a des droits de reconnaissance, de surveillance, et, dans certains cas, même de suppression, l'être juridique doit être national et non pas hors de l'État. Il s'ensuit que l'Église

catholique ou universelle peut exister vis-à-vis de l'État, à titre d'association ; mais que la qualité d'être juridique ne saurait lui être reconnue, si ce n'est dans les associations partielles comme les paroisses, les diocèses, les fondations, les corporations (1). » Voilà la personnalité déniée à l'Église vis-à-vis de l'État. Mais dès lors, l'Église ne peut plus revendiquer en face de l'État un droit quelconque dont elle exige l'inviolabilité et le respect. Quand on entendait prononcer naguère la formule de *l'Église libre dans l'État libre*, on pouvait croire que l'Église catholique était reconnue par l'État, telle qu'elle est en réalité, c'est-à-dire comme une société publique investie de droits, et qu'elle serait respectée comme telle. C'était une erreur. On n'avait pas songé à l'explication de la formule qui viendrait plus tard, à savoir, que l'on ne comprenait pas autrement l'Église catholique, que comme une simple création morale, dépourvue de droits. Mais, si l'Église catholique est dépourvue de droits vis-à-vis de l'État, parce qu'elle n'est pas vis-à-vis de lui un être juridique, les droits des Églises particulières (diocèses, paroisses) où prennent-ils leur source? Pas ailleurs que chez l'État, ou dans le libre consentement des citoyens. Une association pareille a une origine purement civile, et tombe, de sa nature, sous la souveraineté de l'État. Elle sera ce que sont toutes les autres associations de citoyens, associations industrielles, commerciales, agricoles, par exemple, et par conséquent soumise à toutes les conditions qu'il plaira a la loi civile de lui imposer. L'Église, dès lors, n'aura plus de droits qui émaneront d'elle comme Église, indépendamment de l'État, et en vertu de l'institution de Jésus-Christ seule. Ses droits, son organisation même dépendront du bon plaisir du pouvoir civil. « L'État, dit Minghetti, dans notre opinion, autorise l'Église à délibérer ses statuts, à donner ses décisions, d'après certaines formes et certaines règles générales que

(1) *L'Église et l'État*, ch. III, p. 108.

la loi aura déterminées, et de plus il y met cette condition qu'elles ne seront en contradiction ni avec les lois, ni avec le droit des particuliers (1). Et qui sera juge en cette matière? L'État sans doute. Minghetti veut même que l'État s'emploie, ne fut-ce qu'indirectement, à la réforme intérieure de l'Église, en introduisant des laïques dans son administration avec le principe électif, ce qui, selon lui, amènerait des réformes dans l'ordre spirituel lui-même. « Il est évident, écrit-il, qu'une fois le principe électif introduit dans les congrégations, où les laïques auraient le rôle prépondérant, quand l'administration et la responsabilité leur auraient été confiées, le germe de la réforme serait jeté. La voie serait ouverte au laïcat catholique et au clergé inférieur, pour obtenir, non seulement dans l'ordre temporel de l'Église, mais même dans l'ordre spirituel, ces modifications qui correspondent aux besoins de leur conscience, et à la nécessité des temps... Le rôle de l'État, en cette matière, est fini, selon nous, quand il a placé *législativement* le laïcat catholique et le clergé inférieur, dans des conditions telles qu'ils soient à même de revendiquer leurs droits (2). »

Ce passage n'a pas besoin de commentaire. Il prouve avec évidence que l'État libéral ne se contente pas de se séparer de l'Église, mais qu'il se croit autorisé à faire main basse sur elle. La séparation n'entraîne pas de sa nature, l'inimitié ou la violence. Dans la société civile, les familles sont séparées; mais l'une reconnaît la personnalité de l'autre et respecte ses droits. L'État libéral, au contraire, ajoute l'invasion à la séparation. Il s'introduit dans les attributions mêmes de l'Église, et apporte des restrictions et des entraves à sa liberté intérieure. Écoutons derechef l'oracle Minghetti parlant des mesures de précaution que l'État exige pour l'aptitude aux professions pu-

(1) *L'Église et l'État*, ch. IV, p. 172.
(2) *Ibid.*, ch. IV, p. 216.

bliques. « On se demande, à présent, écrit-il, si ces mesures peuvent être exigées aussi de ces citoyens qui veulent prendre, dans les associations religieuses reconnues, la fonction de ministres du culte et de pasteurs des âmes, et je réponds que oui ; parce que c'est là aussi une profession publique et de grande importance (1). » Et plus bas : « Il n'y aurait aucune contradiction avec le principe que nous soutenons, si certaines études et certains examens de culture générale étaient prescrits à ceux qui se vouent à la carrière ecclésiastique (2). » C'est ainsi qu'il fait entrer l'État dans la formation des ministres sacrés, et qu'il place leurs fonctions au même rang que les autres professions civiles. La même ingérence, il la veut, quand il s'agit des ordres religieux, des sentences des tribunaux ecclésiastiques, et ainsi de suite.

330. — Quel est à présent le droit de l'Église vis-à-vis d'un État pareil? Celui d'un souverain à l'égard d'un sujet rebelle, et de celui qui est attaqué vis-à-vis d'un injuste agresseur. Elle a le droit de repousser ses attaques, et de le contraindre à respecter ses prérogatives sacrées. Elle remplira ce devoir non pas par la force des armes, puisque l'Église est désarmée, mais par l'énergie de son âme et par la vertu de sa parole. L'intrépidité du cœur est un bouclier qui lui servira à parer les coups de l'impiété, sa parole est un glaive qui l'abattra. La parole de l'Église participe de la toute-puissance divine, parce qu'elle est inspirée par l'Esprit-Saint (3). C'est d'elle que parle saint Paul, quand il écrit : « Les armes de notre milice ne sont pas charnelles ; elles sont appuyées sur la puissance de Dieu, en vue de détruire les conseils de ceux qui se fortifient contre elles, ainsi que toute hauteur qui se dresse contre

(1) *L'Église et l'État*, ch. III, p. 154.
(2) *Ibid.*, p. 155.
(3) Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis. *Matth.* X, 19.

la science de Dieu (1). » La voix de l'Église est la voix de Dieu et « la voix de Dieu est une voix de magnificence et de force (2). » « Elle broie les cèdres du Liban (3). » L'Église est le royaume du Christ ; et il a été prédit de ce royaume, en face des empires qui se dressent contre lui : « Que Dieu brisera et consumera tous ces royaumes, mais que ce royaume restera debout (4). »

En fait de garanties humaines, l'Église a l'appui du Laïcat catholique. Nous allons en parler.

ARTICLE VI

Mission des Laïques Catholiques, au sein des États séparés de l'Église.

331. — A partir de la conversion de Constantin, jusqu'à nos jours, la société chrétienne s'est considérée (et elle l'est en réalité) comme un corps unique, sous un chef unique qui est Jésus-Christ, vrai Dieu, lequel la gouverne par le moyen de ses deux représentants, le Principat sacré et le Principat civil, conformément à la double direction dont nous avons besoin ici-bas, l'une afin d'atteindre la félicité éternelle, et l'autre pour avoir la jouissance des biens qui constituent la félicité temporelle.

Mais, on a compris qu'aucun bien qui ne s'harmonisât pas avec sa fin dernière ne pouvait être pour l'homme un bien véritable ; on a universellement reconnu l'obligation

(1) Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes, et omnem altitudinem elevantem se adversus scientiam Dei. II *Cor.* x, 4.

(2) Vox Domini in virtute, vox Domini in magnificentia. *Psalm.* XXVIII, 4.

(3) Vox Domini confringentis cedros, et confringet Dominus cedros Libani. *Ibid.*, 5.

(4) Comminuet et consumet universa regna hæc, et ipsum stabit. *Daniel* II, 44.

imposée à l'État d'aider de ses ressources l'action de l'Église. La loi évangélique était la règle suprême de l'organisation civile, et l'épée contribuait à défendre la houlette.

Aujourd'hui, ces idées se sont, soit en partie, soit intégralement modifiées. L'État a remplacé la représentation de la souveraineté du Christ par la représentation de la souveraineté de l'homme. Il s'est séparé de l'Église et ne lui prête plus ni son secours, ni sa défense. Dans cet état de choses, il ne reste plus à l'Église, dans l'ordre civil, que l'appui des laïques catholiques. Nous allons essayer de décrire brièvement ici, quel est leur rôle vis-à-vis d'elle.

§ Ier

Obligations générales des Catholiques envers l'Église.

332. — A voir l'attitude de certains catholiques, il est aisé de constater qu'ils s'imaginent que c'est le rôle du clergé seul de s'occuper des intérêts de l'Église. Leur idée serait juste, si l'Église était composée uniquement des membres du clergé. Mais, la vérité est qu'elle est aussi composée de laïques. Les laïques fidèles en constituent même la partie la plus étendue et la plus puissante. Ils correspondent dans l'Église à ce qu'est, dans la société civile, la multitude des citoyens. Le clergé en est l'élément formel, la partie gouvernante ; mais l'élément pour ainsi dire matériel, la partie gouvernée, ce sont les laïques.

Quiconque a reçu le baptême est devenu membre de ce grand corps de l'Église, comme l'écrivait l'Apôtre aux fidèles de Corinthe (1). Si donc chaque membre est tenu de coopérer au salut et au bien-être du corps physique ou moral, il est clair que tous, clercs et laïques, doivent coopérer, dans la mesure des facultés de chacun, à la sauve-

(1) Omnes nos in unum corpus baptizati sumus. I *Cor*. XII, 13.

garde et au bien-être de l'Église. Les parties ont, par rapport au tout, le caractère de moyens ; et le bien-être du tout est aussi celui des parties. N'est-ce pas cette considération qui justifie, au sein de la société civile, même l'impôt du sang, par la loi de la conscription ?

333. — De plus, les avantages que le laïque fidèle tient de l'Église sont inestimables. C'est d'elle que lui est venue son adoption comme fils de Dieu ; c'est elle qui lui a procuré la connaissance exacte des choses célestes ; elle qui lui donne la rémission de ses péchés, et le conduit à la félicité éternelle. L'Église est préoccupée sans cesse du bien de ses enfants. Elle prie pour eux, elle souffre pour eux, elle endure pour eux des labeurs graves et incessants, et ne recule pas même devant le martyre. N'y a-t-il donc pas un devoir de reconnaissance de la part du fidèle à payer amour par amour, sollicitude par sollicitude, travail par travail ?

Tout bon citoyen est prêt à donner son sang pour la patrie. Et cependant, la patrie ne peut rien faire en faveur de ceux qui meurent pour elle, sinon perpétuer ici-bas la mémoire de leur héroïsme par un monument. Triste compensation pour ceux qui se seraient irréparablement damnés, en transgressant la sainte loi de Dieu ! Mais, l'Église n'est pas, comme la société civile, restreinte à la vie présente. Elle s'étend par delà la tombe dans les siècles éternels, et si elle est militante sur la terre, elle règne triomphante dans les cieux. Là, elle couronne d'impérissables lauriers ses valeureux champions. Travailler pour elle équivaut à conquérir pour soi la grandeur et la félicité éternelles.

334. — Mais, ce qui domine toutes les autres considérations, c'est l'amour que nous devons à Jésus-Christ. L'Église est un corps. Le chef de ce corps est Jésus-Christ. L'Église est un royaume. Le Roi de ce royaume est Jésus-Christ. L'Église est une épouse. Elle est liée à celui qui, comme le dit Dante, l'*a épousée à grands cris, dans son sang béni*. De même qu'Ève est sortie du côté

d'Adam endormi dans l'Eden, de même l'Église est sortie du flanc du Christ endormi sur la Croix. « Jésus-Christ l'a aimée d'un amour infini, et s'est livré lui-même pour elle (1). »

Ceci posé, nous le demandons : Le chrétien est-il tenu, oui ou non, à aimer Jésus-Christ ? à se montrer zélé pour sa cause ? à combattre sous son étendard ? La réponse n'est pas douteuse. Or, est-il possible d'aimer Jésus-Christ et de ne pas aimer son épouse chérie ? d'aimer Jésus-Christ et de ne rien faire pour celle, en faveur de celle pour qui il a donné tout son sang ? L'amour de Jésus-Christ se confond avec l'amour de l'Église. De même qu'il est impossible de dépasser les bornes dans l'amour que l'on porte à Jésus-Christ, il l'est aussi de dépasser les bornes dans l'amour que l'on porte à l'Église. Mais qu'est-ce donc qu'aimer ? C'est vouloir du bien, et le vouloir d'une façon efficace. Or, l'efficacité en cette matière ne se concilie pas, sans contredit, avec l'indifférence et l'inertie.

La cause du Christ et celle de l'Église sont identiques. « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu (2) ? » Ce fut le reproche que Jésus-Christ adressa à Saul qui persécutait l'Église. Et, de fait, l'Église qu'est-elle autre chose, sinon Jésus-Christ lui-même répandu, d'une certaine façon, et mystiquement personnifié dans la réunion de ceux qui croient en lui et qui lui obéissent. Favoriser les intérêts de cette réunion, c'est donc favoriser les intérêts du Christ. Négliger les premiers, c'est négliger les seconds. Tout fidèle est soldat du Christ, et l'Église est son royaume. Étrange soldat que celui qui ne se soucierait guère que le royaume de son chef soit florissant ou désolé !

Cette considération prouve que, dans toutes les hypothèses, dans toutes les circonstances, même sous des

(1) Christus dilexit Ecclesiam et semetipsum tradidit pro ea. *Eph.* v, 25.

(2) Saule, Saule quid me persequeris? *Act. Apost.* IX. 3.

gouvernements amis et alliés de l'Église, les laïques fidèles doivent s'employer, chacun selon sa position et le degré de son influence, au bien-être du catholicisme. Mais, quand cette alliance entre l'Église et l'État est rompue, ce devoir devient plus urgent et plus important. De devoir privé, il devient un devoir public ; de devoir individuel, il devient un devoir social.

§ II

Dans les Gouvernements séparés de l'Église, l'assistance qui est due à celle-ci retombe à la charge des Laïques catholiques.

335. — L'Église, comme nous l'avons démontré au chapitre premier de ce livre, c'est la religion organisée sous forme de société. Or, la protection privée qui lui vient de la part de l'amour et du zèle de ses fils ne saurait dès lors lui suffire. Il lui faut naturellement une protection publique, du moins dans la mesure requise pour le libre exercice de ses pouvoirs et la jouissance pacifique de ses droits. Cette protection publique ne peut, dans les conditions normales de la société, lui être donnée que par l'autorité publique, c'est-à-dire par celle qui préside à l'ordre public et qui dispose de la force publique. On la nommait autrefois, le bras séculier. Or, au sein des États séparés de l'Église, cette protection n'existe plus : le pouvoir s'est de lui-même affranchi de cette charge. Celle-ci, abandonnée qu'elle est par le prince, retombe de son propre mouvement sur l'ensemble des laïques catholiques. Nous allons essayer de développer cette idée.

336. — Un principe de droit public rationnel, c'est que, dans la société, le pouvoir public abdiqué par le prince, revient, de sa nature, à la nation, c'est-à-dire à la multitude des citoyens. C'est là un prononcé de la nature, d'une évidence palpable. La société est essentiellement composée de deux éléments : de la multitude (le peuple) et du droit

de l'organiser convenablement (la souveraineté). Le sujet qui doit posséder cette dernière est déterminé par les faits dont il est parlé dans le droit naturel. Il est désigné d'ordinaire sous le nom de prince, pris dans son sens générique. La souveraineté ne saurait périr par l'abdication qu'en fait le prince; sans quoi la société elle-même périrait, puisque son principe formel lui ferait défaut. Où va-t-elle donc? Elle va nécessairement aux citoyens pris collectivement. Ceux-ci pourront ou la retenir eux-mêmes, en fixant la manière de l'exercer, ou la transférer à un autre sujet choisi par eux. La Bulgarie nous a offert un exemple récent de l'application de ce principe, lors de l'abdication du prince Alexandre despotiquement imposée par la Russie.

Appliquons à présent cette théorie au cas qui nous occupe. La fonction du prince, au sein de la société chrétienne, est essentiellement double. Il est à la fois ordonnateur civil, et protecteur de l'Église. Que nos lecteurs veuillent se rappeler ce que nous avons dit au troisième article du présent chapitre, quand nous avons parlé de l'assistance que l'État doit donner à l'Église. Qu'ils se rappellent surtout ce passage magnifique de la lettre de saint Léon le Grand à l'empereur Léon : « Vous devez avoir sans cesse devant les yeux, que le pouvoir royal vous est donné, non seulement pour le gouvernement du monde, mais surtout pour assister l'Église (1). » Le grand Pape, exerçant ici sa fonction de maître, déclare quel est le caractère de la souveraineté au sein du christianisme. Aussi, est-ce de la sorte que l'a compris ce modèle des princes chrétiens, Charlemagne, quand il écrivait d'ordinaire en tête de ses lois : *Charles par la grâce de Dieu, Roi, défenseur de l'Église, et, en tout, appui fidèle du Siège Apostolique* (2).

(1) Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatam.

(2) Karolus, Dei gratia Rex; Ecclesiæ defensor, et in omnibus Apostolicæ Sedis adjutor fidelis.

337. — Dans les États qui, par le fait d'impérieuses circonstances ou par la faute de leurs gouvernants, se sont séparés de l'Église, cette seconde fonction, c'est-à-dire celle de protecteur de l'Église de Dieu est abdiquée par le prince. Elle ne peut cependant pas périr, parce qu'elle est établie par la volonté divine, et essentielle à la société chrétienne. Qu'arrive-t-il donc? Ce qui arrive de la première fonction, celle d'ordonnateur civil, quand le prince l'abdique de son propre mouvement. De sa nature, elle retombe aux mains du peuple des fidèles, en d'autres termes, aux mains de la multitude envisagée non pas comme réunion de citoyens, mais comme réunion de chrétiens, c'est-à-dire aux mains des laïques catholiques. Il s'agit, en effet, d'une attribution non pas cléricale, mais laïque. Le raisonnement est le même pour les deux cas, parce que la situation, la raison d'être sont les mêmes. De même qu'au sein de la société politique, le droit d'ordonner la multitude au point de vue civil, ne saurait périr, de même aussi, au sein de la société chrétienne, l'obligation d'assister et d'aider l'Église, par les ressources d'ordre temporel, ne saurait subir de défaillance.

Il est vrai de dire que, même en faisant abstraction de cette considération, le simple devoir qui oblige tous les fidèles envers l'Église, comme nous l'avons dit au paragraphe précédent, suffirait à démontrer qu'au cas où l'État ne prête plus son assistance à l'Église, parce qu'il est séparé d'elle, le laïcat catholique prend nécessairement sa place. A mesure que les besoins et les dangers qui environnent la mère grandissent et deviennent plus menaçants, le devoir des fils de lui venir en aide et de l'assister grandit pareillement.

§ III

Le Laïcat catholique au sein des États séparés de l'Église, par simple négation.

338. — Il importe d'établir, nous semble-t-il, deux catégories parmi les États séparés de l'Église. Les uns le sont, en effet, par simple négation, et les autres par l'influence du principe libéral. Les premiers ne favorisent pas l'Église, mais la laissent complètement libre, comme aux États-Unis d'Amérique, par exemple. Les autres, loin de la favoriser, lui dénient toute liberté, sauf le peu qu'il leur plaît de lui accorder. Donnons un exemple. L'État séparé de l'Église, par pure négation, ne prend aucune part aux processions religieuses ; mais il laisse à l'Église la pleine liberté de les faire quand elle le veut et comme elle le veut. L'État séparé de l'Église sous l'influence positive du libéralisme, loin d'y prendre part, dénie à l'Église le droit de les faire, sans son autorisation, et la plupart du temps les interdit. L'État séparé de l'Église par pure négation ne reconnaît pas juridiquement les Ordres religieux approuvés par l'Église ; mais il les laisse vivre en paix et se développer comme toute autre association libre entre citoyens. L'État séparé de l'Église, sous l'influence positive du libéralisme ne se contente pas de ne point reconnaître les Ordres religieux susdits ; il cherche à les détruire à tout prix ; et s'il n'y parvient pas à l'aide de ses lois de proscription, il les abandonne, sans défense, aux violences sauvages de la rue.

339. — L'attitude des laïques catholiques, en face de ces deux catégories d'États, doit donc être différente. Parlons d'abord de la première. Ces États se séparent de l'Église, sans soulever contre elle aucune hostilité. L'É-

glise se trouve vis-à-vis d'eux dans une condition analogue à celle d'une puissance vis-à-vis d'une autre puissance qui n'est pas confédérée avec elle, ni liée envers elle par des traités internationaux, mais qui n'est cependant ni hostile ni menaçante pour ses droits. Les laïques catholiques n'ont presque aucune occasion de défendre l'Église devant des États pareils qui, s'ils ne la protégent pas, ne commettent à son égard aucun attentat. Le devoir des laïques catholiques, dans un pareil état de choses, se réduit à suppléer vis-à-vis de l'Église à l'action positive de l'État qui lui fait défaut. Leur rôle est simplement de lui prêter un appui fidèle, *Adjutor fidelis*. Cet appui, ils le lui donnent, en s'associant au clergé, en tout ce qui concerne les intérêts de l'Église, en favorisant son ministère par tous les moyens qu'ils ont à leur disposition. Ils l'aident à faire observer ses lois, soit par la solennité de l'exemple, soit en se montrant à visage découvert, croyants, pleins de ferveur, et sujets d'une obéissance à toute épreuve, soit en exigeant la même obéissance de la part de ceux qui dépendent d'eux : le père de ses enfants, le maître de ses serviteurs, les patrons de leurs ouvriers, les commerçants de leurs employés, les hauts employés de leurs subordonnés. Le laïque fidèle assistera l'Église non seulement de son action, mais de ses deniers. Chacun, selon ses moyens, concourra à l'entretien des temples, à la splendeur du culte divin, à l'entretien du clergé et des institutions de la bienfaisance chrétienne.

340. — Mais, il est à remarquer que pour remplir une mission aussi importante, il faut que le laïcat catholique apparaisse, et soit en réalité puissant. Cette condition sera réalisée par le fait de l'organisation. On a dit que l'union fait la force. C'est parfaitement vrai, mais à une condition : c'est que l'union soit dûment organisée. Sans organisation, la multitude est, au contraire, une cause de faiblesse, parce qu'elle produit la confusion. Une armée qui, sans être organisée, engagerait la bataille, irait au

devant, non pas de la victoire, mais d'un massacre. L'organisation donne non seulement la force, mais fait que celle-ci est d'autant plus puissante que celle-là est plus parfaite. La supériorité de son organisation rendait la légion romaine plus formidable que la phalange macédonienne, et, en faisant abstraction de la diversité des armes, la légion romaine est surpassée, grâce à leur organisation, par les armées modernes.

Les laïques catholiques doivent assister l'Église, non seulement au point de vue de son action parmi les fidèles, mais encore dans son apostolat auprès des peuples infidèles. N'est-ce pas, du reste, ce que nous avons sous les yeux de nos jours ? La grande œuvre de la propagation de la foi, fondée et alimentée spécialement par les laïques, n'est-elle pas le puissant appui des missions catholiques ?

341. — Un point, cependant, auquel les laïques catholiques doivent faire la plus grande attention, c'est qu'en remplaçant les Gouvernements dans l'assistance prêtée à l'Église, ils évitent le défaut dans lequel ceux-ci sont fréquemment tombés, à savoir d'outrepasser les bornes de leur ingérence. Lorsque l'ancien Empire romain fut converti à la foi, les empereurs ne surent pas oublier complètement que l'empereur au sein du paganisme était en même temps pontife suprême. Aussi, bien qu'en théorie ils reconnussent l'indépendance de l'Église, ils ne s'en arrogeaient pas moins de temps à autre plus d'ingérence qu'il ne leur en revenait dans les affaires ecclésiastiques. Cette politique qui reçut le nom de *byzantine* se continua, à de rares exceptions près, pendant tout le cours du Bas-Empire, et finit par se transformer, après le schisme de Photius, en une espèce de papauté laïque dont les Czars de Russie ont aujourd'hui hérité. La véritable idée de la souveraineté chrétienne ne prit, à proprement parler, un corps, qu'à la fondation du Saint-Empire sous Charlemagne. Cet homme, qui a mérité que la grandeur s'identifiât avec son

nom donna la vraie formule de la souveraineté chrétienne que nous avons citée déjà, à plusieurs reprises, mais qu'on ne saurait répéter assez souvent : *Karolus, Dei gratia Rex; Ecclesiæ Defensor, et in omnibus Apostolicæ Sedis adjutor fidelis.* Appui du Pape et appui de l'Église, c'est la même chose. Prêter son appui au chef, c'est le prêter à tout le corps qui ne vit que sous l'influence du chef. Mais, cet appui doit être *fidèle*, c'est-à-dire prêté dans la mesure et de la manière prescrite par la foi qu'enseigne l'Église. Les laïques catholiques appuyeront donc l'Église, mais sous sa direction ; ils seront le bras, non pas la tête. Ce qui veut dire qu'ils seront la partie agissante, et non pas dirigeante. La direction de l'Église a été confiée par Jésus-Christ aux Pasteurs sacrés, et surtout à celui qu'il a établi son Vicaire.

§ IV

Les laïques Catholiques au sein des États séparés de l'Église, sous l'influence du principe libéral.

342. — Le principe libéral, comme nous l'avons dit au § 111 de l'article précédent, c'est la divinité de l'État. Le Gouvernement qui en est imbu, si l'on veut aller au fond des choses, est appelé représentatif dans ce sens qu'il représente l'homme autonome, l'homme qui est à lui-même sa loi. La conséquence nécessaire de ce principe, c'est qu'un État pareil est absolument séparé de l'Église qui enseigne à tous que l'homme est la créature de Dieu, et l'État la créature de l'homme, et que la loi suprême est la loi de Dieu à laquelle sont soumis les individus et les nations, les gouvernés et les gouvernants. Il est aisé de voir d'après cela que la séparation susdite n'est pas un effet de la pure nécessité politique, comme chez les États

dont nous parlions précédemment. Elle est, au contraire, l'effet d'un principe moral suprême qui ne saurait engendrer que l'hostilité et la lutte.

La mission des laïques, dans un État pareil, ne saurait se restreindre uniquement au concours à prêter à l'Église; elle s'étend de nécessité à la défense positive actuelle, énergique et continue de l'Église, parce que celle-ci a en face d'elle un adversaire fougueux et obstiné qui ne lui donne ni trève ni merci. Si dans les États, dont nous avons parlé au § précédent, le rôle principal des laïques catholiques est celui d'*adjutor fidelis*, dans les États libéraux il est celui d'*Ecclesiæ defensor*.

343.— Il est vrai qu'un État ainsi fait, ne reconnaissant pas l'Église, ne reconnaitra pas non plus, et à plus forte raison, une mission pareille chez les laïques catholiques. Mais, qu'importe! Si cette fonction des laïques catholiques constitue un devoir vis-à-vis de l'Église, elle constitue un droit vis-à-vis de l'État; et un droit, pour être légitimement exercé, n'a nul besoin d'être reconnu par ceux qui ont intérêt à le méconnaître.

De plus, si l'État libéral ne reconnaît pas aux laïques catholiques la fonction de défenseurs de l'Église, il ne peut cependant pas ne pas leur reconnaître la liberté de défendre leurs propres droits. Or, les laïques peuvent précisément partir de là pour défendre les droits de l'Église. Le droit suprême de la personne humaine est celui qui concerne la religion: le droit de se mettre en règle vis-à-vis de Dieu, de la manière que Dieu le prescrit. Or, pour le catholique, cette manière c'est d'appartenir à l'Église, de se faire diriger et gouverner par l'Église, non seulement sous le rapport de ses actes intérieurs, mais aussi de ses actes exterieurs, de recevoir de sa part l'enseignement, la direction et la sanctification. Il a donc le droit de prétendre que l'Église ne soit ni entravée, ni pressurée en tout ce qui se rapporte à cette direction, à ce gouvernement. Ce droit, il le possède non seulement vis-à-vis de ses con-

citoyens dissidents, mais encore vis-à-vis de l'autorité politique. Grâce à cette attitude, l'État, en vertu même du respect qu'il doit aux droits de ses sujets catholiques, sera forcé de reconnaître les droits de l'Église, en tout ce qui concerne le soin spirituel des fidèles, et par suite de reconnaître la liberté de son gouvernement et de ses institutions.

344. — Le libéralisme, pour esquiver la force de cet argument, a recours au parti de défigurer l'idée de l'Église. Il réduit celle-ci aux proportions d'une société privée, qui s'est formée par le libre consentement de ses membres, et qui est dépourvue de tout pouvoir public. « L'association des citoyens en une même foi et en un même culte, dit Minghetti, constitue l'Église. Ses chefs n'ont pas de pouvoir, mais une autorité purement morale (1). » Ainsi, les catholiques ne pourraient pas, en matière de religion, faire valoir plus de droit que toute autre association constituée au sein de l'État, et sous la dépendance de l'État. Mais, le libéralisme compte sans son hôte, comme dit le proverbe. Il croit pouvoir imposer aux catholiques son idée d'Église qu'il lui a plu de créer. Il se trompe; ce n'est pas de l'État que les catholiques ont à recevoir le concept de leur Église; c'est au contraire l'État qui doit le prendre des catholiques tel que la réalité des choses l'a fait. Or, d'après la réalité des choses, l'Église catholique n'est pas formée par des citoyens qui se sont associés dans une même foi et dans un même culte. Elle préexiste à tout acte posé soit par un homme, soit par un peuple quelconque. Elle a été instituée par le Christ, comme une société appelée à accueillir dans son sein tous les hommes et tous les peuples. Jésus-Christ, qui en a été le fondateur, en a fixé la foi et le culte, et établi des ministres chargés d'enseigner la première et de régler le second. L'homme et le peuple, qui y entrent, l'acceptent et la pro-

(1) *L'Église et l'État*, p. 78.

fessent telle qu'elle est, et dans la forme que son divin fondateur lui a donnée. Or, il l'a voulue, il l'a établie à l'état de véritable société parfaite, indépendante dans son organisme, dans ses pouvoirs, dans l'exercice de son ministère, de par la volonté et l'adhésion non pas des gouvernements, mais de ses membres eux-mêmes. Les laïques catholiques ont le droit de la soutenir en cette qualité, vis-à-vis de l'État. Ils ont le droit de la faire respecter, par là même qu'ils ont le droit de rester catholiques et de professer la religion qu'ils ont embrassée.

Et qu'on veuille bien le remarquer: il ne s'agit pas, pour les laïques catholiques d'un droit nouveau qu'ils veulent acquérir, mais d'un droit dont ils sont déjà en possession. L'ancien État païen, pouvait, bien qu'injustement, alléguer contre les nouveaux fidèles le fait de la possession qui militait en sa faveur. Mais, quand il s'agit des gouvernements qui se séparent aujourd'hui de l'Église, la possession anterieure est en faveur de leurs sujets catholiques. Ils ne sauraient en être dépouillés par l'apostasie de l'État. Que l'État fasse ce qu'il veut de lui-même, mais qu'il s'abstienne de violer ou de troubler le droit du peuple qui veut demeurer catholique. Ce peuple, par là même qu'il veut demeurer catholique, a le droit de professer la foi catholique, telle qu'elle est proposée par l'Église, et cela sous la direction de ses pasteurs. Il a le droit de communiquer, sans entrave, avec eux, et d'en recevoir des instructions et des consolations. Il a le droit de choisir et de suivre le genre de vie qu'il estime, d'après les principes de l'Évangile, le plus convenable à ses intérêts spirituels. Il a le droit de professer son culte, par des actes publics et sociaux. Les laïques catholiques ont, par conséquent, le droit de prétendre que l'État n'apporte aucune entrave, ni par ses lois, ni par son administration, à aucune de leurs libertés, ils ont le droit d'exiger qu'il ne prescrive rien qui répugne aux croyances et aux mœurs chrétiennes. Un gouvernement qui se montrerait sourd à

des exigences si justes, se transformerait en un tyran et se dépouillerait, vis-à-vis de ses subordonnés, de toute raison d'être. Il est établi non pas pour fouler aux pieds, mais pour protéger les droits de ses sujets. Parmi ces droits, celui qui occupe le premier rang, c'est sans contredit le droit de la conscience religieuse.

345. — M. Minghetti conteste à l'Église le pouvoir. Mais, qu'il écoute ce qu'enseignait saint Grégoire de Nazianze lorsque, dans un sermon public adressé à son peuple, il interpellait, en ces termes, l'Empereur qui était présent : « Écouterez-vous, disait-il, de bonne grâce une parole libre? Admettrez-vous que la loi du Christ vous a assujetti à mon pouvoir et à mon tribunal? Nous commandons nous aussi, et j'ajoute que notre empire est plus grand et plus parfait. Agréez donc une parole plus libre encore : je sais que vous êtes une brebis de mon troupeau (1). »

Quand on ose proclamer de pareils principes et tenir tête de grand cœur, avec une constance inébranlable, aux attentats iniques de l'État contre les droits de l'Église, il ne peut se faire que l'on ne finisse par triompher. Les catholiques d'Allemagne nous en ont fourni un exemple digne d'admiration, dans la glorieuse lutte qu'ils ont soutenue récemment. Ils étaient là-bas une imposante minorité ; ils se trouvaient en pays hétérodoxe et sous un gouvernement hétérodoxe ; ils avaient à combattre des lois déclarées irrévocables par la volonté d'un homme de fer, excité encore par les triomphes qu'il avait remportés sur les deux empires les plus aguerris de l'Europe. Toutefois, en résistant avec une indomptable fermeté, en proclamant hautement la liberté de la conscience chrétienne et les droits inviolables de l'épouse du Christ, ils

(1) Num vocem suscipitis liberam? et quod lex Christi vos meæ potestati, meoque subjecit tribunali? Imperamus enim et ipsi ; addo et imperio majori et perfectiori. Suscipe igitur vocem liberiorem : scio te ovem esse gregis mei. *Greg. Nazianz.*, Oratio ad cives timore perculsos et principem irascentem.

ont forcé finalement leurs adversaires à cesser leurs agressions, et à reconnaître la justice de leur cause. Exemple mémorable, en vérité, et qui sera immortel dans les fastes de l'Église et du monde !

ARTICLE VII

Le Cléricalisme.

346. — Du premier moment où l'Église de Jésus-Christ fit son apparition en ce monde, le vieux paganisme l'attaqua avec violence, et chercha à l'étouffer dans le sang. Le paganisme nouveau qui a surgi sous le nom du libéralisme veut, lui aussi, supprimer l'Église.

Seulement, il n'a pas recours aux persécutions sanglantes, mais à la ruse, à l'hypocrisie, à l'astuce. La diversité du moyen lui est suggerée par la difference de son but. A l'origine, il s'agissait d'empêcher l'Église de conquérir le monde; aujourd'hui, il s'agit de la déposséder d'un empire déjà conquis. Contre un adversaire déjà devenu puissant l'astuce vaut mieux que la force. « Il est plus fort que nous ; Venez, opprimons le savamment (1). »

La fraude principale, à laquelle le libéralisme a recours aujourd'hui, consiste à proclamer hautement qu'il n'en veut pas à l'Église, mais aux abus qui s'y sont introduits. Il n'entend pas usurper les droits de l'Église, mais uniquement les séparer de ceux qui reviennent à l'État et que l'ignorance du moyen âge avait confondus. Pour soutenir cette fiction, il a inventé le mot de *cléricalisme* contre lequel les sectaires de toute nuance se dechaînent à cette heure avec tant de fracas. Nous croyons bien faire d'apporter un peu de lumière autour de cette chausse-trappe libérale, pour que les simples ne s'y laissent pas prendre.

(1) Fortior nobis est; venite, sapienter opprimamus eum. *Exod.* I, 10.

§ Ier

Ce que le libéralisme entend à proprement parler par cléricalisme

347. — Le mot cléricalisme est, pour ainsi dire, l'abstraction du mot clérical. Or, l'épithète de cléricale, attribuée aux choses, signifie qu'elles appartiennent au clergé. C'est ainsi que l'on dit : tonsure cléricale, habit clérical. Elle est aussi appliquée aux personnes, pour désigner qu'elles prennent parti pour le clergé ou lui sont affectionnées. C'est ainsi que l'on dit de quelqu'un : il a l'âme complètement cléricale, ce qui veut dire qu'il est dévoué au clergé. De sorte que cléricalisme est généralement synonyme d'attachement au clergé, en d'autres termes, à l'Église enseignante et gouvernante. Dans ce sens, tout catholique doit nécessairement être clérical, puisqu'il ne peut appartenir à l'Église, sans être attaché au clergé, de la part duquel il doit, en vertu de l'organisation de Jésus-Christ, recevoir l'instruction, la sanctification, la direction.

Aussi, les esprits les plus perspicaces ont-ils compris de suite que, dans le jargon libéral, le mot *clérical* était synonyme de catholique, et la haine du cléricalisme synonyme de la haine du catholicisme, c'est-à-dire de l'Église. Beaucoup le contestaient cependant. Nous avons entendu, nous-même des personnes qui n'avaient guère de reproches à se faire, en matière de croyances et de moralité, nous dire : nous voulons être catholiques, mais non cléricaux. L'erreur de ces esprits provenait du masque sous lequel le libéralisme voilait jadis le sens qu'il entendait donner au cléricalisme, sur lequel il ne cessait de déverser l'opprobre. Heureusement qu'un de ses docteurs les plus importants a cru devoir finir par parler clairement, et nous dévoiler sans équivoque ce qui se cache sous ce verbiage.

M. Roger Bonghi, dans un discours prononcé à Trévise, au milieu des applaudissements de son auditoire très libéral, s'est appliqué à faire comprendre ce que le libéralisme entend par le cléricalisme (1). Il affirme d'abord que « religion et cléricalisme ne sont pas du tout la même chose ; mais, au contraire, ce que l'on peut imaginer de plus différent. » La raison qu'il en donne, c'est que « le premier cléricalisme est né avec la première corruption du sacerdoce. Et la première corruption du sacerdoce consiste en ceci, que le sacerdoce établi par l'homme pour être le médiateur entre lui et Dieu, fait de Dieu son instrument et pose comme terme et objet du culte non pas Dieu mais lui-même. »

348. — En réalité, au sein de la religion, ce n'est pas l'homme mais Dieu qui établit le sacerdoce à titre de médiateur entre lui et l'homme. Dieu seul, le Maître et Seigneur des hommes, peut établir une médiation pareille et l'imposer aux hommes ses sujets. L'homme ne peut pas l'établir, et l'imposer à Dieu qui est son souverain. Mais, ne nous détournons pas de notre sujet. M. Bonghi, dans les paroles que nous venons de citer, se tient encore dans le vague. Il donne ici une définition du cléricalisme qui ne diffère pas beaucoup de l'idée que propagent ses camarades en libéralisme. Le cléricalisme est une corruption du sacerdoce. Le sacerdoce, d'après eux, se fait lui-même le terme et l'objet du culte, à la place de Dieu ; il se sert de Dieu comme d'un instrument pour ses intérêts mondains. Aucun libéral, pur sang, ne parlerait autrement.

(1) Voir le n° 274 (mercredi 5 octobre 1866) de l'*Opinione*, qui donne le résumé de ce discours, tel qu'il a été publié par la *Perseveranza*, journal de M. Bonghi.

Nous aurions pu, pour notre part, choisir nos adversaires en France et en Belgique et les traiter comme ils le méritent. Mais nous ne l'avons pas voulu, pour deux motifs : le premier, parce que nous aurions du regret de toucher, même sous son approbation, aux arguments si solides du maître ; le deuxième, parce que nos libéraux ne sont que de misérables plagiaires qui n'arrivent pas à la cheville de leurs complices d'Italie. *A. O.*

M. Bonghi ajoute : « Le cléricalisme et l'athéisme se donnent la main. Celui-ci nie Dieu de front, celui-là le nie de côté. L'athéisme ne veut pas que Dieu existe ; le cléricalisme veut qu'il existe un Dieu, mais serviteur d'un intérêt humain. » Cette bourde ne détermine rien encore. Elle ne fait que jeter une fange nouvelle sur le cléricalisme, en le représentant comme le plus abject des vices, dont l'existence au cœur humain est à peine croyable.

349. — Mais, dans la fougue de son éloquence, l'orateur laisse échapper une période qui déchire le masque de cette burlesque trouvaille, et révèle, sous la forme la plus lumineuse, le sens que les libéraux attachent au mot cléricalisme : « Nous devons rappeler, dit-il, que le cléricalisme a en Europe une base forte et large, dans une organisation puissante : la hiérarchie ecclésiastique, qui aujourd'hui est aux mains du Pape. Celui-ci n'est pas seulement le premier prêtre du monde, mais, par rapport à l'Italie du moins, le clérical le plus obstiné du monde. » Cette période vaut de l'or. Grâce à elle, tous les nuages sont dissipés ; la lumière est faite. Le cléricalisme réside principalement dans la hiérarchie, c'est-à-dire dans l'Épiscopat, en tant qu'il reçoit son impulsion du Pape (*il est aujourd'hui aux mains du Pape*). Il se trouve, au plus haut degré et comme dans sa source, chez le Pape lui-même qui est le clérical le plus obstiné du monde. Chez les laïques, par conséquent, il peut se rencontrer pour autant qu'ils sont en communion de sentiments avec l'Épiscopat et le Pape. Et puisque l'adhésion à l'Épiscopat et au Pape est nécessaire à tout catholique, la qualification de clérical, quand les libéraux l'appliquent aux laïques, ne signifie pas autre chose sinon que ceux-ci sont des catholiques sincères et fervents. On le savait déjà. Mais, la contradiction était toujours possible, avant cette déclaration si lucide de Bonghi. Les doutes sont à présent dissipés.

350. — Cette déclaration est, à nos yeux, d'une si haute importance pour la conduite des catholiques, qu'il nous

plaît de la répéter. Dans la pensée des libéraux, le premier clérical du monde est le Pape ; après lui, sous son influence, vient l'Épiscopat. Quant aux laïques, ceux-là sont cléricaux qui donnent leur adhésion complète à l'Épiscopat et au Pape, et sont, sur toutes choses, en communion d'idées avec eux. Ne sont pas cléricaux, au contraire, ceux qui se séparent, du moins en partie, de l'Épiscopat et du Pape. Sont, en suite, anti-cléricaux tous ceux qui se mettent en opposition avec l'Épiscopat et le Pape. Et, en effet, si la base du cléricalisme est aujourd'hui la hiérarchie ecclésiastique, quiconque aujourd'hui s'appuie sur cette hiérarchie, en la prenant pour règle de sa croyance et de son action, prend pour règle de sa croyance et de son action la base du cléricalisme. Il est donc, de toute nécessité, clérical. Pour ne pas l'être, il devrait s'écarter de cette base, c'est-à-dire s'éloigner de ses pasteurs. Pareillement, si le Pape est le clérical le plus obstiné du monde, quiconque tient avec le Pape ne peut pas ne pas être clérical, et il sera d'autant plus clérical que ses pensées seront en harmonie plus étroite avec celles du Pape.

§ II

Ce qu'espère le libéralisme.

351. — Le dessein du libéralisme, dans ses attaques échevelées contre le cléricalisme, n'est autre que de détacher les laïques de ceux qui gouvernent l'Église, et surtout du Pape. Cette tactique doit leur procurer un double avantage. Le premier, de priver l'Église de toute defense vis-à-vis d'eux ; le second, de transformer les catholiques en protestants.

Le libéralisme veut enchaîner l'Église, plus même qu'il ne l'a fait jusqu'à cettte heure. Cela ne peut se dire ouver-

tement, pour ne pas exciter contre soi l'indignation de tous les catholiques du monde. Afin de cacher son plan, il a recours au mot cléricalisme. « Le cléricalisme, dit M. Bonghi dans son discours, nous devons le combattre. » Et comment ? Par l'action gouvernementale, en d'autres termes, par l'invasion de l'État dans les droits de l'Église. « Le cléricalisme se combat par une action sérieuse et constante de l'État, animé d'un système d'idées qu'il puise dans son essence et dans celle de l'Église... L'État doit chercher et trouver, dans sa nature, les moyens d'empêcher que l'Église ne se corrompe et n'engendre le cléricalisme ; que de société spirituelle ayant pour but de produire certains effets dans les âmes humaines (pour ces gens-là, l'Église gouverne les âmes seules, et non pas les hommes), elle devienne une société temporelle, préoccupée de satisfaire les intérêts et les ambitions de ceux qui la gouvernent. » M. Bonghi ne descend pas, pour le moment, aux détails ; il se contente d'en indiquer un qui concerne l'instruction et l'éducation du clergé. « Quelle est l'action que peut et doit exercer l'État en conformité de cette idée, dans toutes les autres parties de ses rapports avec l'Église, ce serait trop long à dire. Restreignons-nous à l'école. » Or, voici ce qu'il pense à ce sujet : « Il faut que l'État ne se désintéresse pas de l'instruction elle-même et de l'éducation du clergé... L'État ne saurait voir avec indifférence comment se forme son esprit et son cœur... L'État italien n'a rien fait sous ce rapport ; et il peut agir... Il n'a pris, au sujet des séminaires, aucune résolution qui sauvegarde les droits du laïcat vis-à-vis de ceux de l'Église, comme on avait essayé de le faire en 1876. »

Qui ne comprend ces projets ? M. Bonghi conseille à l'État d'étendre la main un peu plus loin sur l'organisation intérieure de l'Église, pour empêcher qu'elle ne se corrompe ; il veut que l'État se mêle de régler l'instruction et l'éducation des jeunes lévites dans les séminaires, pour

avoir plus tard un clergé selon son cœur. Il n'en dit pas plus pour le moment. Mais ses complices en anti-cléricalisme sont moins circonspects. Ils dévoilent, en termes exprès, leurs prétentions. Nous avons sous les yeux, pendant que nous écrivons, le programme des anti-cléricaux de Milan. Après un monceau de lâches injures à l'Église, on y déclare que : « L'anti-cléricalisme doit s'affirmer par l'abolition de l'article premier du statut (la religion catholique romaine est la religion de l'État) et de la loi des garanties, par le rappel de l'Église au droit commun, et par l'instruction dans toutes les écoles. Il doit s'affirmer par la main-mise de la nation sur les biens ecclésiastiques de toute nature, par l'abolition du budget du culte. Il doit s'affirmer par la suppression complète, immédiate de tous les ordres monastiques, etc. (1). »

Or, le libéralisme comprend à merveille l'opposition formidable que ses projets perfides pourraient rencontrer de la part des laïques catholiques. Ceux-ci, comme nous l'avons vu au paragraphe précédent, en s'appuyant uniquement sur les droits inviolables de tout citoyen, pourraient repousser ces violences et forcer l'État à considérer l'Église comme une société parfaite, et commander ainsi le respect de son indépendance et de sa liberté. Afin d'écarter cet obstacle, le libéralisme a inventé l'épouvantail du cléricalisme. Le nom de clérical, sur lequel il s'est appliqué à déverser la haine, l'infamie, l'exécration, il l'applique à quiconque prend la défense des droits de l'Église proclamés par le Pape, par les Evêques et par le clergé en général. Les esprits faibles, les petits et les moins intelligents en ont peur, et de la sorte les rangs des défenseurs de l'Église s'éclairciront peu à peu, jus-

(1) Voir l'*Osservatore Romano*, 26e année, n° 253. On voit de nouveau par là qu'anticléricalisme est synonyme d'anticatholicisme. Les propositions qui sont faites dans cette pièce sont directement contraires à l'Église catholique comme telle. Nous prions en outre nos lecteurs de remarquer que les visées du libéralisme français et belge sont identiquement les mêmes. *A. O.*

qu'à ce qu'il n'en reste plus un seul, par crainte du qualificatif de clérical.

352. — Mais, ce qui est pis encore, c'est l'esprit protestant que l'on cherche à introduire parmi les catholiques, à l'aide de ce fantôme. L'Église de Jésus-Christ est essentiellement cléricale, parce que le clergé en est l'élement formel. Le peuple séparé de la hiérarchie n'est plus le peuple chrétien; il ne vit plus de la vie du Christ, il est comme un cadavre. Qu'est-ce que l'Église? « C'est la multitude des fidèles unis à son prêtre, c'est le troupeau chrétien qui suit son pasteur, » dit saint Cyprien (1).

Tout ce qui tend à dissoudre cette union, à détruire cette cohésion, tend à la ruine de l'Église. L'unité s'identifie avec l'être (2). Il s'ensuit que toute chose conserve son être en tant qu'elle conserve son unité. Briser cette unité de l'Église, voilà à quoi le libéralisme espère arriver par cet épouvantail du cléricalisme. La croyance et la morale du catholique ne sont pas, comme celles du protestant, puisées dans l'Évangile interprété par le caprice personnel. Elles sont puisées dans l'Évangile, mais interprété, developpé et proposé par l'Église, c'est-à-dire par la hiérarchie ayant à sa tête le souverain Pontife. « Je ne croirais pas à l'Évangile, disait saint Augustin, si l'autorité de l'Église catholique ne m'affermissait (3). »

Or, le libéralisme, quand il souffle dans les âmes la haine du clericalisme, tout en affirmant que celui-ci a sa base dans la hiérarchie et surtout dans le pontife romain, s'efforce de soustraire les laïques à l'enseignement de leurs pasteurs et de substituer dans l'esprit des catholiques le jugement privé à l'autorite de l'Église.

353. — On aura beau dire que cette doctrine est inculquée par le libéralisme au sujet de certains points qui

(1) Ecclesia est plebs sacerdoti suo coadunata, et pastori suo grex adhærens. *Cyprian.*, Ep. 69.

(2) Unum convertitur cum ente. *S. Th.*, Summ. th., p. 1, q. 11.

(3) Ego evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ firmaret auctoritas. *Aug.*

n'ont pas de connexion avec les dogmes et sur lesquels le magistère sacré ne s'étend pas, c'est là un misérable subterfuge. Si le fidèle, en effet, est appelé à juger quels sont les points connexes avec les dogmes et quels sont ceux qui ne le sont pas, il est par là même établi juge suprême pour son propre compte en fait de doctrine, et l'esprit privé du protestantisme est substitué à l'autorité de l'Église. Pour tout catholique, l'Église seule a qualité pour décider ce qui est connexe ou non avec le dogme. L'assistance divine s'étend à tout son enseignement, et de même que Dieu ne peut permettre qu'elle erre en cette matière, il ne peut permettre non plus qu'elle sorte des limites que Jésus-Christ lui a tracées. Il suffit, par conséquent, de savoir qu'une chose est enseignée par l'Église, c'est-à-dire par le Pape et par l'épiscopat uni avec lui, pour être assuré, sans l'ombre d'un doute, qu'elle est dans les attributions de son magistère. Donner sur ce point un démenti à l'Église, c'est la même chose qu'autoriser les fidèles à douter de tout ce qu'elle enseigne. Un seul mensonge que vous surprenez chez un de vos interlocuteurs vous met en garde par rapport à toutes ses autres affirmations. Il y a plus : M. Bonghi exprime l'idée libérale d'une façon qui admet la faillibilité du Pontife dans toute l'étendue de son magistère. Il l'appelle, en effet, d'une part, le clérical le plus obstiné qui soit au monde, et de l'autre, il fait du cléricalisme le corrupteur du sacerdoce qui transforme Dieu en un instrument de passions mondaines. Et l'audacieux blasphème n'est point mitigé par cette restriction : « du moins en ce qui concerne l'Italie. » Car en fait de magistère pontifical, il n'y a pas de distinction entre l'Italie, la France ou toute autre nation. Ce que le Pape pense ou enseigne par rapport à quelque nation du monde que ce soit, doit être admis avec un assentiment complet par tous les vrais catholiques. La raison en est que c'est le prononcé du maître universel, établi de Dieu pour servir de règle à la pensée et à la conduite de

quiconque veut appartenir au bercail de Jésus-Christ. Étrange théologie que celle inventée par M. Bonghi! Selon lui, le Pape doit être écouté et obéi en toutes choses, excepté en celles qui concernent l'Italie. Dans ce cas, sa parole n'aurait plus de valeur! Parlerait-on autrement dans un asile d'aliénés?

Attitude des Catholiques.

354. — Tout catholique vraiment digne de ce nom doit s'employer, autant qu'il le peut, à briser aux mains du libéralisme cette arme insidieuse fabriquée avec tant d'astuce, pour blesser à mort les fidèles. Il y réussira d'abord en détrompant par la parole et la plume les illusionnés. Il fera voir que les cléricaux, dans la pensée du libéralisme, ce sont les catholiques sincères. M. Bonghi a, sans le vouloir, rendu sous ce rapport un immense service à l'Église. Avant lui ces mots de clérical, de cléricalisme, avaient l'air d'une énigme, ils offraient un sens ambigu et pouvaient se prêter à différentes interprétations. Il a soulevé le voile qui couvrait le mystère, en déclarant sans détour que le cléricalisme a son siège dans la hiérarchie, c'est-à-dire dans l'épiscopat, pour autant qu'il est dirigé par le Pape, et que le Pape lui-même est le clérical le plus obstiné qui soit au monde. Donc, quand il s'agit des fidèles, être clérical, c'est, d'après le libéralisme, adhérer à l'épiscopat, en tant qu'il est dirigé par le Pape ; c'est notamment adhérer au Pape, penser comme le Pape, se laisser gouverner dans sa conduite personnelle par le Pape.

355. — Ceci posé, il nous semble qu'en face du libéralisme, aucun catholique ne devrait renier la qualification de clérical. Quelque sectaire viendra lui dire : Vous êtes un clérical. — Sans doute, répondra-t-il, et je m'en glorifie. A

vos yeux, en effet, être clérical, c'est avoir foi en Jésus-Christ et en sa parole, c'est-à-dire adherer à Jésus-Christ dans la personne de son Vicaire ; c'est suivre celui que le Christ nous a donné pour guide et pour flambeau, parm les ténèbres de cette vie mortelle. En me comportant de cette façon, je me montre fils dévoué de l'Église, tandis que vous, vous vous montrez fils du diable. Car, à l'égal des anciens Juifs auxquels Jésus-Christ adressa naguère un reproche pareil (1), parce qu'ils en voulaient à sa vie, vous avez pour but de le tuer dans la croyance des populations.

Nous avons, pour notre part, toujours été d'avis que renier, en face du libéralisme, la denomination de clérical (même quand ce mot pouvait être pris pour un excès de dévouement au clergé), ça toujours été une lâcheté et un danger. Une lâcheté, parce que c'est faire profession de couardise devant l'ennemi ; un danger, parce que, dans le cas dont il s'agit, il est aisé de passer de la fuite de l'excès à l'abandon de la chose elle-même. D'autant plus qu'en prenant pour le clergé la hiérarchie sacrée, cet excès n'est pas possible, attendu que l'excès dans le dévouement au Christ, qui nous est représenté par la hiérarchie, n'est pas possible lui-même. Mais, après les déclarations de M. Bonghi, cette dénégation est, selon nous, non seulement périlleuse mais illicite. Elle équivaudrait, en effet, à avouer, en face des libéraux, que l'on s'éloigne, ne fût-ce que sur certains points, de l'enseignement du Pape qui, d'après eux, est le clérical le plus obstiné du monde.

Chez un catholique sincère, l'adhésion au Pape doit être complète, illimitee, sans restriction soit expresse, soit sous-entendue. Le libéralisme proclame le contraire. Mais, la voix insidieuse de ces maitres de mensonge n'est que le sifflement de l'antique serpent.

(1) Vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere. *Joann.* VIII, 14.

§ IV

Audace et impudence.

356. — Nous ne saurions terminer cet article sans dire un mot de l'insolence effrontée que renferme ce manifeste du député Bonghi.

Il déclare que le Pape est le clérical le plus obstiné qui soit au monde, après avoir dit que le cléricalisme est la corruption du sacerdoce, la substitution de soi-même à Dieu comme objet du culte, une coalition avec l'athéisme; que c'est même, selon lui, surpasser l'impiété de celui-ci, attendu qu'il y a moins de perversité à nier Dieu qu'à le faire servir d'instrument à ses intérêts personnels. Or, si toutes ces infamies constituent le cléricalisme, le Pape qui est le clérical le plus obstiné qui soit au monde, en est infecté au plus haut degré. Il est lui, plus que tout autre, un prêtre corrompu qui se substitue à Dieu, qui donne la main à l'athéisme, qui se sert de Dieu, comme d'un instrument pour ses cupidités. Une oreille catholique peut-elle entendre, sans horreur, d'aussi répugnants blasphèmes? M. Bonghi s'en délecte pourtant, et non content de les avoir proférés dans une réunion publique, il les jette à la tourbe des lecteurs de son journal. Voilà l'idée que se font du pape les libéraux, même modérés, comme le prétend être M. Bonghi! Or, ces gens-là peuvent-ils appartenir de quelque façon à l'Église du Christ? Ne doivent-ils pas, au contraire, être rangés parmi les hérétiques et les infidèles? Et il est à remarquer que M. Bonghi, au moment où il jette ces vilenies à la face du Pontife, proteste qu'il parle toujours de lui avec respect : « Léon XIII, dont je parle toujours avec beaucoup de respect. » Et c'est de lui, qu'après cette protestation,

il ajoute que : « non content de son autorité sur les âmes et sur le sentiment, il convoite la souveraineté sur les corps et les bourses ; qu'il veut la guerre, non la paix. » Si celui qui parle du Pape *avec beaucoup de respect,* l'insulte de cette façon, qu'en sera-t-il de celui qui en parle avec moins de respect, ou même sans respect aucun ?

357. — Et qu'on ne s'imagine pas que ce langage outrageant ne soit le fait que du seul M. Bonghi. Non ! Même en faisant abstraction des libéraux exaltés, « dont la bouche est un sépulcre ouvert (1) », il est celui de toute la classe des modérés. Citons comme exemple un homme grave, haut placé, qui se dit catholique. Le sénateur Cadorna, dont le nom est venu souvent sous notre plume, rappelle dans un article plein d'amertume contre les cléricaux les « onze mille chambres de la prison du Vatican qui, après dix-huit siècles, font face à la crèche de Jésus-Christ. *O quam mutatus ab illo!* (2). »

Nous ne savons s'il y a réellement onze mille chambres au Vatican. Quoi qu'il en soit, ce que nous tenons à noter, c'est le vif désir qu'ont ces Messieurs de voir le Pape ressembler au Christ. A cet effet, ils le verraient plus volontiers dans une étable que dans un palais. Ils voudraient que, non seulement au point de vue de la disposition d'esprit, mais même en réalité, la pauvreté, l'humiliation, le mépris, et jusqu'à la passion du Christ fussent reproduites dans sa personne. Il n'y a donc rien d'étonnant s'ils s'appliquent à le dépouiller, à le vilipender, à le calomnier, à déverser les outrages sur lui, heureux s'ils pouvaient le mener au Calvaire. Tout cela n'est qu'un effet de dévotion, qui n'a d'autre but que de rendre le représentant du Christ plus semblable à celui qu'il représente.

Les malheureux ! Ils ne savent pas distinguer ce à quoi

(1) Sepulcrum patens est guttur eorum. *Ps.* v.
(2) *Nouvelle Anthologie,* 17e année, 2e série, vol. XXXIII, p. 661.

le Christ a voulu se soumettre par un excès d'amour, de ce que nous lui devons. Si Jésus-Christ apparaissait derechef ici-bas, tolèrerions-nous qu'il allât réhabiter la crèche? Ne nous arracherions-nous pas plutôt le pain de la bouche pour lui élever un palais, non pas de marbre, mais d'or massif, parsemé de diamants? Ne serait-ce pas là une manifestation d'obéissance, d'honneur, de soumission, d'amour dans laquelle rivaliseraient tous les chrétiens? Or ce que les fidèles ne peuvent faire pour la personne sacrosainte du Christ, ils s'étudient à le faire, en partie du moins, pour celui qui tient sa place ici-bas. Ils le veulent non pas dans une étable, comme le désirerait M. Cadorna, mais dans un palais royal; ils le veulent non pas à l'état de sujet, condition à laquelle le libéralisme l'a réduit, mais ils le veulent Roi. Ils le veulent non pas pauvre, comme le veulent les nouveaux pharisiens, mais riche et splendidement honoré. Et ce sentiment des fidèles doit être partagé par le Pape, qui doit distinguer en soi-même une double personne : la personne privée et la personne publique. Comme personne privée, il exerce comme il le peut la pauvreté, l'humilité, la mortification et il accepte volontiers même le martyre. Comme personne publique, il doit vouloir que la représentation dont il est investi, que la majesté divine de celui qu'il représente soit respectée, et par suite il doit vouloir qu'elle soit révérée, glorifiée, et nous oserions le dire, adorée dans sa personne. S'il agissait autrement, il manquerait à son devoir envers Jésus-Christ dont il est le Vicaire. Il en est ici en grand comme il en est en petit du représentant politique, par exemple, d'un puissant empire. Celui-ci, bien qu'il soit peut-être fort éloigné de rechercher les honneurs et le luxe, n'en est pas moins contraint, en vertu de ses fonctions, d'habiter un palais somptueux, de recevoir et d'exiger tous les égards qui sont dus au prince qu'il représente. Que M. Cadorna réfléchisse à cela, et son scandale (un peu pharisaïque en vérité) à propos des onze mille

chambres du Vatican (les a-t-il bien comptées?) se dissipera complètement. Mais retournons à M. Bonghi.

358. — Quel est le motif qui a fait naître chez l'honorable député ces sentiments si irrespectueux à l'égard de l'Épiscopat et du Pape? La fermeté des Évêques à défendre les droits de l'Église, et la constance du Pape à déclarer insoutenable la situation qui lui est faite par l'occupation de Rome. Ce double motif est assez clairement énoncé dans le discours de M. Bonghi. En voici un passage. « Le cléricalisme, nous devons le combattre. Nous avons une raison spéciale de le faire; il est nécessairement ennemi de la constitution actuelle de l'Italie; et celle-ci est intangible. » L'on voit ici derechef que M. Bonghi et son clan font du cléricalisme le synonyme du catholicisme. Celui-ci, en effet, est *nécessairement* l'ennemi de la constitution qu'il a plu au libéralisme de donner à l'Italie, en lui donnant Rome pour capitale, et en plaçant ainsi le Pape dans une situation insoutenable, puisqu'il n'a ni liberté, ni indépendance. Aucun catholique sincère ne pourra jamais céder sur ce point. De la liberté et de l'indépendance du chef, c'est-à-dire du Pontife Romain, dépendent la liberté et l'indépendance du corps, c'est-à-dire de l'Église entière de Jésus-Christ. Il s'ensuit que M. Bonghi devrait s'apercevoir, s'il est accessible à la saine raison, que par sa déclaration, il décharge le cléricalisme et condamne le libéralisme, en rejetant sur celui-ci toutes les infamies qu'il attribue à celui-là.

En effet, le cléricalisme, dit M. Bonghi, est l'ennemi de la constitution actuelle de l'Italie (en d'autres termes, de l'état de servitude auquel cette constitution réduit le Souverain Pontife et par suite l'Église), et, pour ce motif, il donne la main à l'athéisme et se met à la place de Dieu. Tout au contraire, le cléricalisme prouve de la sorte qu'il croit en Dieu et qu'il place les droits et les intérêts de Dieu avant tous les droits et les intérêts de l'homme. La cause de l'Église est la cause de Dieu, parce que l'Église est le

royaume du Christ ; *Regnum meum.* Ce royaume n'a pas ses origines ici-bas : *Regnum meum non est de hoc mundo.* Il ne peut donc ni exister ni se soutenir, sous la dépendance du monde et des puissances du monde. Toute dépendance, en dernière analyse, découle de la causalité. Là où il n'y a pas de causalité, il ne peut y avoir de dépendance d'aucune sorte. Telle est l'Église par rapport au monde, puisqu'elle est tout à fait surnaturelle et divine. Donc, quand on défend cette indépendance et cette liberté de l'Église, en la considérant comme l'intérêt suprême qui doit avoir le pas sur tout autre intérêt quelconque, on place Dieu au-dessus de tout autre bien créé, on l'aime par dessus toute autre chose, quelque digne d'affection qu'elle soit. C'est ce que fait le cléricalisme, quand il exige que le Pape soit indépendant et souverain. M. Bonghi, par conséquent, s'est rendu coupable d'une calomnie et d'une sottise, quand il a, pour ce motif, accusé le cléricalisme d'athéisme et d'autothéisme. Le libéralisme, au contraire, qui ne veut pas que le Pape soit libre et indépendant, par un motif de patriotisme mal entendu, ou pour mieux dire par un amour déréglé de lui-même, par une convoitise criminelle de domination terrestre, le libéralisme peut être, à juste titre, accusé de se préférer à Dieu, d'estimer plus les intérêts humains que les intérêts de Dieu, et, par suite, de donner la main à l'athéisme, en enlevant à Dieu son attribut de fin dernière de toute la création. Que dit M. Bonghi de notre raisonnement? N'est-il pas plus logique que le sien ?

ARTICLE VIII

Des Concordats.

359. — Il est dans les attributions de toute société publique, de pouvoir stipuler des conventions avec une autre société publique, par rapport à leurs relations réciproques.

Cette attribution suppose égalité juridique entre les deux sociétés et indépendance de l'une vis-à-vis de l'autre. Bien que cette égalité n'existe pas entre l'Église et l'État (l'État, dans le système chrétien, est subordonné à l'Église), néanmoins, par suite de circonstances accidentelles, en dehors de l'ordre, des conventions pareilles entre l'une et l'autre se sont introduites, soit pour régler un litige qui aurait surgi, soit pour fixer l'exercice de la juridiction des deux parties au sujet de ces matières qu'on appelle mixtes, soit pour concéder au chef d'une nation une certaine ingérence possible en des questions qui, sans cela, ressortiraient du pouvoir spirituel seul, comme par exemple la présentation des candidats à une fonction ecclésiastique.

Ces conventions, à raison de leur caractère spécial, ont reçu un nom particulier, celui de *Concordats*. On pourrait les définir : Des accords solennellement conclus entre le pouvoir religieux et le pouvoir civil, par rapport à certains points de la discipline ecclésiastique, en vue du gouvernement opportun des fidèles d'un pays donné, en certaines circonstances.

Nous en avons parlé, il y a plusieurs années, dans un autre ouvrage que nous avons publié sur les rapports entre l'Église et l'État (1). Nous traiterons ici la matière avec brièveté, en nous appliquant autant que possible à ne pas nous répéter, et nous terminerons par là notre traité de droit public ecclésiastique.

§ Ier

Différence qui existe entre les Concordats et les traités solennels de nation à nation.

360. — Ce serait une erreur de croire qu'il existe une égalité parfaite entre les Concordats du Saint-Siège et les

(1) *L'Église et l'État*, par le P. M. Liberatore, S. J., ch. III, art. 13 et 14.

traités internationaux des États politiques. Les affaires qui concernent l'Église ne correspondent pas toujours parfaitement à celles qui concernent les institutions humaines. La raison en est que l'Église, tout en étant composée d'hommes, est néanmoins une institution divine dans l'ordre de la grâce. Il s'ensuit que si, sous le premier rapport, elle se rapproche sur plusieurs points des institutions naturelles, sous le second, elle s'en éloigne fréquemment, par le fait qu'elle dépasse de beaucoup tout ce qui est du domaine de la nature. Cette disparité se remarque même au sujet de la Monarchie de l'Église. Bien que celle-ci ressemble aux monarchies politiques, sur ce point que son Chef est unique et investi de la plénitude du pouvoir, elle s'en éloigne cependant sur plusieurs autres, et notamment en ce que son chef suprême n'est pas, à proprement parler, Prince, mais Vicaire du Prince. Le Prince de l'Église n'est autre que Jésus-Christ, dont le Pape tient la place auprès de nous.

Il en est de même des Concordats comparés aux traités publics. Ils se ressemblent dans ce sens, qu'eux aussi sont des Conventions entre deux pouvoirs publics, et engendrent par conséquent une obligation d'un côté comme de l'autre. Cependant, il y a entre eux des différences multiples et capitales.

361.— Premièrement, *la matière* appartient à un ordre différent. Les traités internationaux roulent sur des intérêts purement temporels : le commerce, la défense réciproque, la possession d'un territoire, et d'autres questions encore dans lesquelles l'échange est possible : je donne pour recevoir, je reçois pour donner. Dans les Concordats, la matière sur laquelle roule la convention est, du côté du Pape, toujours spirituelle, c'est-à-dire sacrée, soit de sa nature, comme l'exercice de la juridiction, soit attachée à une chose sacrée, comme le bénéfice ecclésiastique. Or de pareils objets ne peuvent être la matière d'un contrat, parce qu'ils sont hors du commerce, et ne peuvent

être obtenus que par la voie de la grâce. Ils peuvent beaucoup moins encore être échangés contre des avantages temporels qui, seuls, sont au pouvoir du Prince laïque ; car on se rendrait ainsi coupable du péché de simonie, en égalant les choses célestes aux intérêts de la terre : « Que ton argent soit avec toi en perdition, parce que tu as estimé que le don de Dieu pouvait être acquis à prix d'argent (1). »

En second lieu, *le rapport réciproque des contractants* est différent. Dans les traités internationaux, tout comme dans les conventions privées, les deux contractants sont *juridiquement* égaux entre eux. Ils pourront différer sous le rapport de l'étendue de leur domaine, mais, au point de vue du droit, l'un est tout à fait indépendant de l'autre. Ce sont deux autorités suprêmes, et suprêmes à tous les points de vue. Mais, quand il s'agit des Concordats, il n'en est pas ainsi. Le Prince, dans la société chrétienne, est sujet du Pontife. Les faveurs qu'il reçoit de lui dans les Concordats, il les reçoit comme catholique et comme chef d'une nation catholique et, par suite, comme un sujet de son Souverain. Ce à quoi il s'engage, dans les Concordats, par le fait que l'objet de ses engagements appartient à l'ordre politique, appartient à un ordre subordonné à l'ordre religieux, et par suite soumis du moins *indirectement* au Pape. Que le lecteur veuille bien se rappeler ce que nous avons dit précédemment par rapport au pouvoir *indirect* de l'Église sur le temporel des Princes (2). Et, en effet, quand le Prince vient à traiter avec le Pape, dans les Concordats, c'est pour concilier ce qui dépend du pouvoir politique avec l'autorité religieuse, et par conséquent le Prince intervient réellement ici sous le point de vue auquel l'ordre politique est subordonné à l'ordre religieux. Il n'est ni permis, ni même possible de faire

(1) Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri. *Act. Apost.* VIII, 20.

(2) Ch. IV, a. 1, § V.

abstraction de cette subordination. Par conséquent, il est impossible que, dans les Concordats, le pouvoir civil traite avec le Pape *d'égal à égal*. Le Prince, envisagé uniquement comme Chef politique, conserve vis-à-vis du Pape le rapport d'un inférieur vis-à-vis d'un supérieur, et la qualité de pouvoir subordonné vis-à-vis d'un pouvoir supérieur.

Et qu'on ne dise pas que la parité réciproque a lieu, du moins quand le Prince n'est pas catholique. Puisqu'il est hors de l'Église, le Prince n'est, à aucun point de vue subordonné au Pape. Nous répondons : l'inégalité existe. même quand il s'agit d'un Prince qui n'est pas catholique. En effet, s'il vient à faire un accord avec le Pape, c'est en sa qualité de Chef politique de sujets catholiques. Et par conséquent, envisagé sous ce rapport, il revêt la représentation d'un Prince catholique et se trouve vis-à-vis du Pape dans la condition d'un subordonné. Seulement, puisqu'il n'est pas personnellement catholique, il est incapable de recevoir certaines faveurs qui conviennent peu à un personnage non-catholique. Les Concordats faits avec lui fixeront uniquement la conciliation des droits du Prince laïque avec ceux du Prince religieux, par rapport au gouvernement de leurs sujets communs.

En troisième lieu, *la faculté de disposer de leurs droits* propres est différente, chez les deux contractants. Dans les traités internationaux, les deux parties qui y concourent ont le domaine absolu de l'autorité dont ils sont investis. Ils peuvent, par conséquent, en disposer, en aliéner une partie, et juridiquement l'engager, sous certaines conditions données. Il n'en est pas de même, quand il s'agit des Concordats. Le Prince laïque est à la vérité dans ces conditions, mais le Pape n'y est pas. Il intervient dans le contrat, sans avoir ce domaine, et avec une autorité dont il n'est pas le maître, mais le dépositaire. Il a été mis par Jésus-Christ à la tête de toute l'Église et investi du pou-

voir de décréter et d'établir tout ce qu'il juge expédient pour le bon gouvernement des fidèles. Ce pouvoir, il le possède *de droit divin;* et, par suite, il ne peut ni l'aliéner, ni concéder à autrui aucun droit sur lui qui le lie, l'amoindrisse ou l'assujettisse sous un rapport quelconque.

Les mémorables paroles du Pape Victor III viennent ici fort à propos. Les Évêques courtisans de l'empereur Henri IV prétendaient soutenir que le Pontife Romain ne pouvait être élu, sans l'approbation de l'Empereur, et soutenaient que c'était là un privilège accordé par le Pape Nicolas. « Ni un Pape, répondit Victor III, ni un Archidiacre, ni un Évêque quelconque ou un Cardinal, ni absolument aucun homme n'a pu faire cela licitement. Le Siège Apostolique, en effet, est un maître et non pas un serviteur; il n'est soumis à personne, mais supérieur à tous, et par suite, pour aucun motif absolument, il ne peut être mis sous le joug. Ce qu'on dit avoir été fait par le Pape Nicolas, est une présomption injuste et téméraire. L'Église, toutefois, ne perd pas sa dignité par la folie ou la témérité de quelqu'un, et vous, vous ne devez en aucune manière le penser (1). » Voilà comment s'exprimait cet homme magnanime, alors qu'il n'était pas encore Pape, mais simple cardinal et abbé du Mont-Cassin. Mais, s'il parlait ainsi, ce n'est pas qu'il admît que le Pape Nicolas eût, en réalité, concédé le privilège qu'on invoquait, mais il voulait couper court à l'objection de ses contradicteurs.

(1) Neque Papam, neque archidiaconum, neque episcopum aliquem seu cardinalem, nec quemlibet omnino hominum licite facere id potuisse. Sedes enim apostolica domina est, non ancilla, nec alicui subdita, sed omnibus prælata; et ideo nulla omnino ratione sub jugum a quoquam mitti potest. Quod a Nicolao Papa factum esse dicitur, injuste profecto ac temere præsumptum est. Non tamen cujusquam stultitia, vel temeritate amittit Ecclesia dignitatem suam, neque vos id sentire ulla ratione debetis. *Baronius*, an. 1083, n. XIV.

§ II

L'appellation de traités ou de pactes même bilatéraux, peut-être attribuée aux Concordats, dans un sens non pas IDENTIQUE, mais ANALOGUE.

362. — Saint Thomas d'Aquin, étudiant dans la première partie de sa Somme théologique, les noms divins, se demande si les mots exprimant une perfection, comme *la sagesse, la bonté*, etc, quand on les transporte des créatures à Dieu, doivent se prendre au sens propre, et non pas au sens métaphorique. Il répond que si l'on envisage non pas *le mode de désignation*, mais *la chose désignée* elle-même, ces noms appartiennent à Dieu au sens propre et même dans un sens plus propre qu'ils ne reviennent aux créatures (1). Passant ensuite à l'examen des qualités du sens propre auquel ces noms sont attribués à Dieu et aux créatures, il enseigne que cette application ne se fait pas dans un sens tout à fait *identique*, (c'est là ce que veut dire le mot *univocus*), ni dans un sens tout à fait différent non plus (ce qui s'exprimerait par le mot *æquivocus*), mais, dans un sens en partie identique et en partie différent, qui s'appelle le sens *analogue* ou de *proportion* (2). Cette proportion, il l'explique avec une lucidité parfaite, en disant que ces noms, quand ils s'attribuent aux créatures, circonscrivent et renferment en quelque façon la perfection susdite dans certaines limites. Quand au contraire, ils la laissent sans la circonscrire et pour ainsi dire ouverte, dans ce cas elle est l'attribut de Dieu. Elle s'identifie alors avec Dieu, comme toutes les autres perfections divines s'identifient avec la substance de la divinité. Quand par

(1) Quantum ad id *quod significant* hujusmodi nomina *proprie* dicuntur de Deo, et magis proprie quam de ipsis creaturis. *Summ th.*, 1. p., q. 13, a. 3.

(2) Hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis, secundum analogiam, id est proportionem. *Ibid.*, a. 5.

exemple nous attribuons la sagesse à un homme, en disant Platon est sage, nous affirmons que la sagesse est en lui, dans le sens précis où elle est la sagesse, différente, dans sa réalité, de la puissance, de la bonté etc. Cet homme, en effet, par là même qu'il est sage, n'est pas en même temps bon et puissant. Au contraire, tout ce qui dans les créatures est divisé et multiple se trouvant en Dieu uni et identique (1), il s'ensuit qu'en attribuant à Dieu la sagesse, nous ne la restreignons pas à ce qui est uniquement sagesse, mais que nous la laissons sans la circonscrire, de telle sorte que la sagesse est en même temps bonté, puissance, etc. C'est ce que requiert la nature divine, par le fait qu'elle subsiste dans l'acte pur et parfaitement simple de son être (2).

363. — Cette théorie, que nous n'avons indiquée ici qu'en passant, nous fait voir que, quand il s'agit de sujets fort disparates, les mots qui se transfèrent de l'un à l'autre, peuvent être pris dans leur sens propre, non pas identique néanmoins, mais proportionné à la nature du sujet. Arrivons à présent à notre sujet. Les mots traité, pacte, contrat bilatéral conviennent, sans contredit, aux concordats dans un sens *propre*. Les concordats, en effet, sont le consentement de deux volontés, consentement qui engendre une obligation. Sous ce rapport, le sens est identique à celui de toutes les conventions qui interviennent entre particuliers ou entre personnages publics. La phrase dont se servent non seulement les Canonistes, mais les souverains Pontifes eux-mêmes, quand ils disent que les concordats *habent vim pacti utrinque obligantis*,

(1) Quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt unita et simpliciter. *Summ. th.*, 1 p., q. 13, a. 5.

(2) Cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatum; non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam, ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. *Summ. th.*, 1 p., q. 13, a. 5.

ont la force d'un pacte obligatoire de part et d'autre, est parfaitement exacte. Toutefois cette identité de sens marche de pair avec une diversité profonde, à raison de la disparité des sujets dont les volontés sont d'accord à donner le même consentement. Il s'ensuit que l'obligation qui en résulte, tout en étant réelle de part et d'autre, est, du côté du prince, *juridique*, et du côté du Pape, *purement morale*. Elle est *juridique* du côté du Prince, parce qu'elle correspond au droit qu'a le Pape d'exiger de lui l'obéissance. Elle est *purement morale* du côté du Pape, parce que celui-ci, en s'obligeant, n'a fait naître et ne pouvait faire naître chez le Prince aucun droit qui vînt amoindrir d'une façon quelconque, le pouvoir absolu et intangible du Pape. Le Pape s'est contenté d'engager sa parole de Pontife quant au ferme propos de sa volonté. Il y a donc de l'un des deux côtés, une obéissance qui s'affirme de nouveau, et de l'autre, loyauté en matière d'une promesse solennelle. Dieu lui-même fait parfois des conventions avec ses créatures. Dira-t-on que, par là même, il surgit en nous un droit réel, par rapport à Dieu (1)?

364. — Les mêmes considérations s'appliquent aux Papes qui succèdent à ceux qui ont fait les Concordats. Le Pape engage sa foi et celle de ses successeurs. Dans quel sens? Dans ce sens qu'il est certain que ses successeurs n'auront pas moins de sollicitude que lui pour le bien de l'Église, et que, par suite, ils mettront leur volonté en harmonie avec celle qu'il leur manifeste par rapport à des conventions faites précisément par lui pour le bien de l'Église. Mais, il ne saurait avoir l'intention de créer chez eux un

(1) Cette comparaison, nous l'alléguons par rapport à l'effet *actuel* que la convention produit, et non pas par rapport à l'effet *qu'elle produira dans l'avenir*. Dieu, en effet, en vertu de la prescience qu'il a de l'avenir, peut promettre une chose que nul événement ne viendra rendre peu convenable. Il n'en est pas de même du Pape. Celui-ci n'ayant pas cette prescience, il peut se présenter des cas dans lesquels le bien de l'Église, qui est supérieur à tout autre intérêt humain, lui impose le devoir, ou lui conseille simplement de retirer les faveurs octroyées.

lien juridique proprement dit, et du reste, il n'a pas ce pouvoir. Un lien pareil, en effet, ne peut être créé que par voie de commandement ou par voie de limitation de pouvoir transmis. Mais ni l'une ni l'autre de ces deux hypothèses n'est possible. La première ne l'est pas, puisque selon le célèbre chapitre *Innotuit* d'Innocent III, aucun Pape ne peut commander à son successeur, attendu que *par in parem autoritatem non habeat* (1). La seconde ne l'est pas non plus, puisque le nouveau Pape n'est pas, *à proprement parler*, l'héritier de son prédécesseur, mais son successeur dans la charge qu'il occupait. Aussi, n'est-ce pas de lui, ni même de l'Église, qu'il reçoit son autorité, mais directement et immédiatement de Jésus-Christ. Le Pape, en mourant, remet aux mains de Jésus-Christ le pouvoir qu'il a reçu de lui. L'Église, de son côté, ne fait que présenter le nouveau candidat. Celui-ci, dès qu'il est élu canoniquement, est investi par Jésus-Christ du pouvoir pontifical, avec la même plénitude qu'il l'a conféré d'abord à saint Pierre. *Tout ce que vous aurez lié sur la terre, sera lié aussi dans les Cieux; et tout ce que vous aurez délié sur la terre, sera délié aussi dans les Cieux.* Telle est la formule de l'investiture pontificale. Cette formule, ni le Pape, ni le Concile, ni l'univers entier, ni les Anges et les hommes réunis ne peuvent la changer. Elle est invariable. Que si, par impossible, un Pape venait à amoindrir d'un droit le Pouvoir Pontifical, cet acte n'aurait aucune influence sur son successeur qui n'hérite pas de lui son autorité, mais la reçoit, comme nous l'avons dit, immédiatement de Jésus-Christ.

(1) *Decretalium Gregorii*, lib. I, tit. VI, cap. XX.

§ III

Deux opinions contraires.

365. — Les opinions contraires à la doctrine que nous avons exposée jusqu'ici peuvent se réduire à deux : celle des ennemis déclarés, et celle de certains amis, qui ne partagent pas notre manière de voir. La première est l'opinion des libéraux actuels qui, dépassant l'audace des régalistes d'autrefois, enlèvent aux concordats toute force d'obliger l'État. Ils en donnent pour raison que le suprême pouvoir civil ne peut céder à l'Église aucun de ses droits, ni amoindrir en aucune façon sa liberté, son indépendance complète ; qu'il doit rester maître de ses actes. En vertu de ce principe, ils accordent à l'État le droit absolu d'annuler les concordats déjà conclus, comme de fait nous les voyons annulés dans les pays où le libéralisme s'est emparé du pouvoir. Cette erreur grossière est basée sur la toute puissance et la souveraineté unique de l'État par rapport à ses sujets. Nous l'avons suffisamment réfutée, croyons-nous, aux articles précédents, quand nous avons parlé de la situation où se trouve l'État vis-à-vis de l'Église, et du double rapport qui existe chez les fidèles en leur qualité de sujets de l'Église et de sujets de l'État. Il suffira de noter ici que ces statolâtres prouvent qu'ils ne comprennent même pas la question dont il s'agit. Le Prince, en effet, dans les concordats, ne cède à l'Église aucun droit ; il se soumet uniquement, en partie, à l'observance de certains devoirs qu'il était obligé précédemment de remplir dans une plus large mesure. L'Église agit envers l'État d'une certaine façon comme agissent les nations civilisées envers les peuples barbares. Celles là contraignent parfois ceux-ci, par des conventions, à l'observance de certains devoirs que le droit naturel pur

leur impose, par rapport aux relations de peuple à peuple. En effet, quelle obligation l'État assume-t-il ? Celle de faire respecter la religion et la liberté de l'Église. Mais, cette obligation lui incombait independamment même du Concordat. Dites-en autant de tous les autres points qui paraissent-être des concessions faites en faveur de l'Église. En réalité, ils ne sont autre chose que des devoirs préexistants réduits à une expression plus mince. Que si, parfois, l'État promet de stipendier le clergé, ce n'est là d'ordinaire qu'une faible restitution des vols qu'il avait commis au détriment de l'Église, en confisquant ses biens. La partie qui, dans les Concordats, donne, à proprement parler, c'est l'Église. Tantôt, en effet, elle mitige en faveur d'un pays donné le rigueur de ses canons ; tantôt elle accorde des avantages spéciaux par rapport à des matières ecclésiastiques. De telle sorte qu'on pourrait soutenir que, de ce côté encore, le caractère de contrat synallagmatique est caduc, puisque d'après Ennecius *il y a réellement contrat bilatéral, quand on fait une concession de part et d'autre* (1). Cependant, si l'on s'en tient aux expressions employées dans les Concordats, il paraîtrait que le prince laïque donne en réalité quelque chose du sien. Donc, à ce point de vue encore, il est clair que les expressions employées dans les concordats exigent une explication, et doivent se prendre dans un sens non pas *identique,* mais *analogue.*

366. — La seconde opinion contraire à la doctrine que nous avons exposée précédemment, est celle de certains canonistes catholiques qui, reproduisant la théorie de Barthel, soutiennent que les concordats sont des contrats synallagmatiques dans toute la rigueur du terme. D'après eux, l'obligation résultant de ce genre de conventions est la même chez les deux parties qui, par conséquent, dépendent l'une de l'autre. L'argument principal, nous pourrions

(1) *Enneccius,* Elementa juris civilis, lib. III, tit. XIV.

dire l'argument unique qu'ils allèguent (attendu que les autres ne sont pas des preuves à l'appui, mais de simples objections), ce sont les expressions employées par les Souverains Pontifes dans la stipulation des concordats (1). Jules III, par exemple, a déclaré vouloir qu'ils aient *la force d'un pacte (vim pacti)*, qui d'ordinaire ne se dissout pas, sinon par consentement mutuel; Pie VI, dans sa réponse à propos des nonciatures a déclaré que les concordats *présentent le caractère d'un pacte bilatéral vrai et légitime (verum, legitimumque exhibent bilaterale pactum)*. Les termes dont se sert Léon X sont plus expressifs encore. Dans son concordat avec François Ier, *il déclara nul et de nul effet tout ce que quelqu'un de quelque autorité qu'il soit, fût-ce même nous*, dit-il, *ou nos successeurs, pourrait sciemment ou par ignorance, attenter contre ces décisions* (2). Ces préliminaires posés, voici

(1) Dans la convention conclue entre le pape Callixte II et l'empereur Henri V, qui peut être considérée comme le plus ancien et le premier des concordats, stipulé pour mettre fin à la grande querelle des investitures, nous trouvons les concessions réciproques qui suivent :

De la part de l'Empereur : *Ego Enricus Dei gratia Rom. Imp. Augustus; pro amore Dei et S. Romanæ Ecclesiæ, et Domini Papæ Callisti, et remedio animæ meæ, dimitto Deo et SS. ejus Apostolis Petro et Paulo et sanctæ Ecclesiæ catholicæ omnem investituram per annulum et baculum, et concedo in omnibus Ecclesiis fieri electionem et liberam consecrationem. Possessiones et regalia B. Petri quæ a principio hujus discordiæ usque ad hodiernam diem, sive tempore Patris mei, sive etiam meo ablata sunt, quæ habeo, idem Sanctæ Romanæ Ecclesiæ restituo, etc.*

De la part du Pape : *Ego Callistus servus servorum Dei, Dilecto filio suo Enrico, Dei gratia Romanorum Imperatori Augusto, concedo electiones episcoporum et abbatum teutonici regni, quæ ad regnum pertinent, in præsentia tua fieri, absque simonia et aliqua violentia... Electus autem regalia per sceptrum a te recipiat, exceptis omnibus quæ ad romanam Ecclesiam pertinere noscuntur, etc. Baronius*, an. 1122.

Que fait ici l'Empereur? Il renonce à une usurpation odieuse, c'est-à-dire celle des investitures; il accorde la liberté à l'Église et restitue les biens qui lui ont été enlevés. Sont-ce là des donations ou des devoirs rigoureux? Le Pape, au contraire, que fait-il? Il accorde à l'Empereur une certaine participation à l'élection des prélats. Cela, oui, est un véritable indult, une faveur. Où est donc la réciprocité, le caractère synallagmatique? La même chose se remarque à peu près dans tous les autres concordats.

(2) Irritum et inane quidquid super his a quoquam, quavis auctoritate, etiam per nos aut successores nostros, scienter aut ignoranter contigerit attentari. Leo X ad Franc. I.

l'argumentation des canonistes dont nous parlons. Il est manifeste, disent-ils, d'après cette manière de parler si expressive, que la doctrine des Souverains Pontifes, et par conséquent de l'Église, est que les concordats sont de véritables traités produisant chez les deux contractants une obligation juridique, et que, par suite, ils sont des contrats bilatéraux au sens vrai et rigoureux. Cette idée doit demeurer inébranlable. Que si certains principes ont une apparence contraire, ils doivent être interprètés et mitigés de façon à pouvoir se concilier avec elle.

367. — Cet argument a beaucoup d'apparence, nous l'avouons. Mais ce n'est que de l'apparence. Quand on y touche, elle se dissipe. Remarquons tout d'abord, en attendant, que les Papes qui ont employé ces expressions ont proclamé hautement les principes catholiques que nous avons exposés précédemment. Ces principes peuvent se réduire à deux. Le premier, c'est que l'autorité pontificale étant de droit divin ne saurait être ni aliénée, ni limitée, ni amoindrie, dans aucune de ses parties quelque minime qu'elle puisse être ; qu'elle doit subsister toujours intacte dans toute sa plénitude : *Quidquid ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quidquid solveris super terram erit solutum et in coelis.* Le second, c'est qu'aucun Pape ne peut, par son décret, obliger juridiquement son successeur. La raison en est que, d'abord, *par in parem non habet imperium*, et ensuite que chaque Pape reçoit son autorité, non pas de son prédécesseur, mais de Jésus-Christ, et dans la même étendue que l'a reçue saint Pierre. Ces principes sont inattaquables. Il est aisé de décider d'après cela s'il est plus raisonnable de prendre les phrases comme règle, pour expliquer et mitiger les principes, que de prendre pour règle les principes afin de mitiger les phrases. D'autant plus que les phrases admettent une explication qui les mitigent, mais les principes, non pas. Nous le verrons bientôt, quand nous réfuterons l'interprétation à laquelle nos contradicteurs ont recours.

Disons un mot d'abord de l'explication des phrases. Les Papes, qu'ont-ils dit? Ils ont exprimé leur volonté que les concordats aient la valeur de traités. S'ils ont exprimé cette volonté, c'est un signe que les concordats ne l'avaient pas de leur nature. Ils ont dit qu'ils le voulaient, mais cette manière de parler peut s'entendre parfaitement : *au point de vue de l'effet.* N'est-ce pas ainsi qu'il faut entendre les pactes que Dieu a daigné parfois conclure avec l'homme? Ils ont dit encore que les concordats présentent le caractère d'un vrai et légitime contrat bilatéral. Sans aucun doute, mais dans le seul sens où la chose était possible, à savoir, dans un sens non pas *identique* mais *analogue,* c'est-à-dire dans la proportion que permettait la qualité des deux contractants. Il s'ensuit que le concordat produisait chez l'un et chez l'autre l'obligation dont le sujet était capable, à savoir une obligation *juridique* chez le prince, une obligation morale ou de simple loyauté et de *décence* chez le Pape, d'après la règle : « qu'il convient que le bienfait concédé par le prince soit durable (1). » Remarquons à ce sujet que l'obligation de loyauté et de convenance chez le Pape, vu la qualité sacrée de sa personne, est bien autrement solide, au point de vue de l'accomplissement de la promesse, que l'obligation juridique chez le prince laïque. N'avons-nous pas, en effet, constaté que les Papes ont toujours été d'une fidélité scrupuleuse à observer les concordats, tandis que les princes ou bien les ont éludés en y ajoutant des règlements arbitraires (comme Napoléon Ier avec ses articles organiques), ou les ont déchirés complètement comme l'Italie et l'Autriche tombées sous le joug maçonnique?

Quant aux paroles de Léon X, elles expriment emphatiquement la ferme et sincère volonté du Pontife, par rapport à l'observance de ce concordat. Il annule, en conséquence, tout ce qui dans le passé pourrait y faire obstacle,

(1) Decet concessum a principe beneficium esse mansuram. *Regula XVI Juris.*

tant qu'il ne serait pas révoqué, cela s'entend. Il usait en ceci de son autorité. Tout prince, en effet, de même qu'il peut décréter, peut également annuler ses propres décrets. Pour ce qui est d'imposer la même obligation à ses successeurs, l'expression, nous l'avouons, est un peu dure. Mais elle doit nécessairement s'entendre dans ce sens : *pour autant qu'il en avait le pouvoir, pour autant qu'il lui appartenait d'exercer une influence sur eux.* La déclaration d'Innocent III est, sous ce rapport, par trop évidente : Nul Pape ne peut obliger son successeur, *cum non habeat imperium par in parem.*

368. Voyons, à présent, comment nos contradicteurs expliquent les principes, en vue de soutenir *l'identité* du mot *pacte* ou *contrat.* Ils invoquent avec Barthel la distinction qui existe entre le droit et l'usage du droit. Le Pape, disent-ils, dans les concordats, ne limite pas son autorité qui est de droit divin, mais simplement l'exercice de celle-ci.

Cette échappatoire a beau être subtile, elle n'a pas de consistance. L'usage, en effet, étant essentiellement le but pour lequel le droit existe, revêt la nature de celui-ci. Il est donc impossible de limiter *juridiquement* l'usage d'un droit, sans limiter le droit lui-même. Il s'ensuit que quiconque n'a pas le pouvoir de limiter le droit, n'a pas non plus celui de limiter *juridiquement* l'usage d'un droit. Or, nos contradicteurs admettent qu'aucun Pape n'a le pouvoir de limiter son droit absolu de disposer librement et d'ordonner tout ce qui convient au bon gouvernement de l'Église ; donc, aucun Pape n'a le pouvoir de limiter l'usage de ce droit, en contractant par rapport à celui-ci une obligation *juridique* envers une personne quelconque. Le seul pouvoir qu'il ait, par rapport à lui, c'est de promettre que, dans certains cas, il n'en fera pas usage (bien entendu à moins d'une raison grave), et c'est ici que la distinction entre le droit et l'exercice du droit a de la valeur.

De même que le pouvoir pontifical est de droit divin, l'usage de celui-là est pareillement de droit divin. Jésus-Christ n'a pas dit à Pierre : Je te donne simplement le pouvoir de conduire mes brebis ; mais il a uni l'exercice au pouvoir en disant : Pais mes brebis. Cet acte de paître doit avoir pour règle unique le bien de l'Église, et ne peut être restreint par le bon plaisir d'autrui. Il pourra parfois être entravé par une violence inique, mais jamais par un droit que quelqu'un pourrait revendiquer sur lui.

§ IV

Réponse à certaines objections.

369. 1re *Objection*. La théorie que nous défendons scandalise les gouvernements. C'est l'un des motifs principaux que Barthel allègue pour la combattre.

Nous répondons : Il serait étrange, en vérité, que pour déterminer les droits de l'Église, il nous fallût faire attention à ce qui scandalise ou édifie les gouvernements politiques. Il n'en resterait bientôt plus rien debout. Est-ce que les gouvernements ne se scandalisent pas quand ils entendent dire que l'État est subordonné à l'Église ; que l'Église est une société suprême : qu'elle a des droits divins indépendants tout à fait de l'État ; que son action propre s'étend même dans l'ordre extérieur ? Faudrait-il, par hasard, nier ces vérités pour l'édification des gouvernements civils ? Pauvre vérité, pauvre justice, et pauvre Église si elles avaient à se réclamer du bon plaisir de ceux-là ! La vérité doit être proclamée avec franchise, et une sainte audace, quel que soit le goût du siècle et des puissants du siècle. Bien plus, elle a d'autant plus besoin d'être inculquée que le siècle s'obstine à la répudier. Qu'on laisse donc là cet argument ; il est complètement hors de propos.

370. — 2e *Objection*. Mais, dans ce cas, les Princes non

plus ne se considéreront pas comme *juridiquement* liés par les concordats ; ils pourront les violer et les abolir, en bonne conscience, chaque fois que l'intérêt de l'État le réclame.

Nous répondons : Les Princes qui sont animés de dispositions malveillantes n'ont guère besoin ni de ce prétexte, ni de tout autre pareil pour abolir les concordats. Ils les abolissent parce qu'ils le veulent ainsi. S'ils invoquent une raison quelconque, ils déclarent effrontément que l'État n'entend pas se lier les mains par un contrat avec l'Église. Mais abstraction faite de cette considération, l'objection milite même contre ceux qui prétendent que les concordats sont des contrats synallagmatiques, dans un sens *identique*. Dans ces sortes de contrats, en effet, tout est réciproque ; et, par suite, si le Pape, pour un motif public et évident qui lui est suggéré par les intérêts de l'Église, peut rompre un concordat, comme nos adversaires n'osent le contester, il faudra bien qu'ils accordent pareillement au Prince le droit de le rompre, pour un motif public et évident qui lui est suggéré par l'intérêt de l'État. Mais il en est tout autrement quand on admet que les concordats, bien qu'ils aient la forme de contrats, ne sont autre chose, en substance, que des lois particulières de l'Église dérogeant aux canons universels en faveur d'un peuple donné, vu les circonstances spéciales où il se trouve. Personne ne soutiendra, sans contredit, qu'un sujet peut, à son gré, se soustraire à la loi, pour la raison que le Prince peut l'abroger, quand le bien de l'État l'exige. Si une loi, excellente à l'origine, devient, par le temps, une charge excessive ou superflue, le sujet peut faire des remontrances au souverain. Celui-ci, par là même qu'on doit le supposer raisonnable et clairvoyant, y apportera certainement les modifications nécessaires. Ainsi en est-il des concordats. Dans le cas où certains articles d'un concordat ne conviennent plus à la situation d'un peuple donné, le Prince pourra exposer la

situation au Pape. Celui-ci, qui n'a rien tant à cœur que le bien-être spirituel et temporel des fidèles, se prêtera à ces modifications que la charité et la prudence conseillent.

371. — 3e *Objection.* Le cardinal Antonelli se plaignant au nom du Pape, auprès du Gouvernement Sarde des infractions commises contre le concordat, n'a pas eu recours à l'idée d'une loi spéciale faite par le Souverain Pontife. Il a au contraire insisté sur ce point que les concordats, « par suite de la stipulation solennelle intervenue, acquièrent *une force* spéciale d'observance réciproque et plus stricte de la part des contractants, et que par suite les contrats de ce genre prennent le caractère de ce qu'on appelle des pactes internationaux. »

Nous répondons : Lorsque les Gouvernements viennent à être infidèles aux concordats, ils se révoltent contre l'autorité de l'Église, et ne se croient plus obligés de se soumettre à ses lois. Ce serait donc un hors-d'œuvre que de les rappeler à leur observance par l'idée de loi et de soumission au pouvoir suprême des Clés. Ce serait engager avec eux une polémique sans issue que d'employer un langage qu'ils ne comprennent pas, et qu'ils ne veulent pas comprendre. Le seul expédient qui reste, c'est de leur rappeler ce que le décorum tout au moins ne leur permet pas de nier, c'est-à-dire la fidélité due aux traités, surtout s'ils sont conclus sous une forme solennelle, entre deux autorités suprêmes.

Sous ce rapport, comme nous l'avons noté plus haut, les concordats ressemblent aux traités internationaux conclus entre un prince et un autre. C'est à ce parti que s'est arrêté sagement le cardinal Antonelli. Son langage est une argumentation *ad hominem*, qui est parfaitement juste, surtout employé comme il l'est dans une affaire qui présente un double aspect. Dans ce cas, on passe sous silence celui que l'adversaire ne veut pas admettre, et l'on insiste sur l'autre que l'adversaire ne saurait récuser devant des personnes loyales et honorables. Du reste, à ce témoignage du mi-

nistre du Pape Pie IX on pourrait opposer, si c'était nécessaire, le témoignage tout autrement imposant du Pape Pie IX lui-même. Le vicomte de Bonald ayant, dans un de ses opuscules, contesté aux concordats le caractère synallagmatique, dans toute la rigueur du terme, et leur ayant donné celui d'un indult ou d'un privilège rédigé sous forme de contrat, le Pape Pie IX lui adressa un Bref où il fit l'éloge de la pénétration de l'écrivain qui avait parfaitement saisi, dit-il, le caractère de ces sortes de conventions (1).

372. — Résumons, pour finir, tout ce que nous avons dit sur cette question difficile et embrouillée des concordats.

Notre pensée, la voici : Tout Prince catholique est obligé, à ce titre, d'observer et de faire observer par ses sujets catholiques les Canons de l'Église. En cette matière, il n'est pas besoin de concordat. D'après l'ordre vrai, et d'après l'intention divine, les moteurs de la vie chrétienne sont au nombre de deux. Du côté de l'Église, il y a le commande-

(1) Nous croyons devoir rapporter ici textuellement cette pièce à raison de son importance :

« Nobili Viro, dilecto filio MAURITIO DE BONALD
PIUS PAPA IX.

« Lucubrationem tuam, dilecte fili, nobilis vir, cui titulus : *Deux questions sur le Concordat de* 1801, perlibenter accepimus ; cum et religionem peritiamque tuam commendet, et oculis subjiciat *nativum et peculiarem* hujusmodi pactorum seu indultorum *indolem*, unde facile solvi queant propositæ quæstiones.

« Gratulamur itaque tibi, tuoque scripto ominamur ut, qui blasphemant quod ignorant, inde tamen discant Ecclesiam per hæc conventa, de rebus ad se spectantibus, non aliena appetere jura sed propria largiri.

« Omnia interim tibi fausta adprecantes, divini favoris auspicem et paternæ nostræ benevolentiæ pignus Apostolicam benedictionem tibi peramanter impertimur.

« Datum Romæ apud S. Petrum XIX Junii an. MDCCCLXXI, Pontificatus Nostri anno vigesimo sexto. »

Mais le Pape, dit-on, en adressant ce Bref à un particulier, n'a pas eu l'intention de trancher la question. — Sans doute ; mais c'est, sans contredit, un témoignage de grand poids, que celui d'un Pape qui, dans une question d'une si haute importance, déclare en termes exprès que l'auteur a parfaitement atteint le but de mettre en évidence *le caractère natif et spécial de ces sortes de pactes.*

ment prudent : du côté des princes et des peuples, il y a l'obéissance affectueuse. C'est là l'état normal. Toutefois, il peut arriver qu'à raison de perturbations spéciales survenues dans un pays ou, ce qui est plus fréquent, à raison du mauvais vouloir des Gouvernements, les susdits Canons soient plus ou moins violés. Dans ce cas, la charité de l'Église et son zèle pour le salut des âmes lui suggèrent de condescendre à certains adoucissements, pour assurer, du moins, l'observance de la partie principale des lois sacrées, et empêcher une ruine plus considérable de la vie chrétienne. Telle est, à parler franchement, la véritable origine des concordats. Le Pape y intervient en qualité de législateur ; il ne peut y intervenir autrement, puisque le législateur seul peut déroger à la loi commune, et y apporter des exceptions et des indults. Le Prince laïque y intervient comme sujet ; il ne peut y intervenir autrement, puisqu'il s'agit de la discipline ecclésiastique, en matière de laquelle le pouvoir civil n'a le pouvoir de rien statuer, mais peut uniquement obtenir des mitigations de faveur, de la part de l'autorité suprême de l'Église. Le concordat a donc essentiellement le caractère d'une loi, et d'une loi particulière ou privée, *privilegium*. Et puisque cette loi particulière est faite par la condescendance bienveillante du législateur, on peut l'appeler encore un *indult* ou une concession. Tout cela, cependant, est fait en forme de traité. Mais, la forme qu'on ajoute à une substance, ne peut changer l'essence de celle-ci ; elle peut y faire uniquement une addition compatible avec elle. Cette addition est, de la part du prince laïque, la nouvelle obligation qu'il contracte par cet acte ; de la part du Pape, le ferme propos et la promesse de maintenir les points concédés, sauf, bien entendu, le cas où l'intérêt de l'Église en exigerait autrement. C'est pour ce motif que nous avons dit qu'on peut, sans erreur, attribuer aux concordats la dénomination de pactes même *bilatéraux*, dans un sens, cependant, non pas *identique* mais *analogue*, c'est-à-dire dans

la proportion que permet la qualité des parties contractantes.

Notons en dernier lieu qu'à la force des motifs intrinsèques vient s'ajouter un argument d'un poids considérable, celui du consentement unanime des Canonistes, à partir de Branden jusqu'à Zallinger. Il n'est aucun d'entre eux qui n'admette que le Pape puisse, *ex plenitudine potestatis suæ*, déroger aux concordats, ceux-ci n'étant que de simples faveurs ou grâces. Nous avons lu à ce sujet une savante dissertation de l'éminent P. Baldi, de la Compagnie de Jésus, autrefois professeur de droit canon à l'Université grégorienne de Rome. Elle est aux mains de plusieurs, mais à notre avis l'auteur rendrait un signalé service à la science et aux bonnes doctrines, s'il la faisait publier (1).

(1) Il ne dépendra pas de nous que le désir du P. Liberatore ne se réalise. Nous avons entre les mains, grâce à l'obligeance du P. Baldi, sa savante dissertation, et nous n'attendons que son autorisation pour en publier la traduction. Pendant que nous corrigeons ces épreuves, Mgr Satolli, archevêque de Lépante et professeur de droit, fait paraître une savante et très remarquable étude sur la même question, et d'après les principes que nous défendons.

A. O.

CONCLUSION

—

373. — L'idée fondamentale, et pour ainsi dire l'idée mère de tout notre travail a été, comme nous l'avons déclaré dès le commencement à nos lecteurs, la souveraineté de l'Église. L'Église a été formée par Jésus-Christ sous la forme d'un État, quoique d'ordre spirituel, d'une société publique et parfaite. Le trône et la demeure royale de David, dit excellemment saint Épiphane, c'est le sacerdoce au sein de l'Église. Le Seigneur a investi son Église de cette dignité royale à la fois et pontificale, en transportant dans son sein le trône de David, destiné à durer éternellement (1). »

374. — Le Chef de l'Église est Jésus-Christ, et Jésus-Christ est à la fois Prêtre et Roi. Si Jésus-Christ est Prêtre et Roi, l'Église est religion et royaume. Si elle est religion et royaume, elle est par conséquent dotée de toutes les prérogatives qui appartiennent au pouvoir royal. Voilà, en deux mots, le résumé de notre livre.

Le libéralisme adorateur de l'État-Dieu ne veut pas de cette doctrine. Il s'acharne de toutes ses forces à enlever à l'Église cette souveraineté qui lui appartient, en lui enlevant un à un tous ses droits, et en cherchant à la sou-

(1) Thronus David et Regia Sedes est sacerdotium in sancta Ecclesia; quam dignitatem regiam simulque pontificiam simul conjunctim largitus est Dominus sanctæ Ecclesiæ suæ, translato in ipsam throno David, non deficiente in æternum. *Epiphanius*, Hæreses. 29.

mettre à sa domination. Efforts impies, mais destinés à échouer ! L'Église, plutôt que d'accepter le joug inique, ira de nouveau au-devant des persécutions et du martyre. Pour elle, il n'y a pas de milieu : ou le trône ou la croix.

FIN DU TRAITÉ.

APPENDICE

L'Encyclique «Immortale Dei» de N. S. P. le Pape Léon XIII

—

Nous croyons faire chose agréable à nos lecteurs en reproduisant en entier, comme couronnement de ce livre, la splendide et mémorable Encyclique *Immortale Dei* de notre saint Père le Pape Léon XIII. Elle peut être considérée comme un véritable traité de droit public chrétien.

Plusieurs parties de notre travail touchent aux points contenus dans l'Encyclique. Mais, nous en avons parlé en écrivain privé, dont la parole n'a d'autre force que les arguments qu'il allègue. Dans l'Encyclique, au contraire, on entend la voix du Docteur public, universel et suprême de l'Église, de celui que Jésus-Christ a établi pour régler, par son enseignement, la croyance et les mœurs des peuples. Cette voix, indépendamment des arguments qu'elle invoque, a par elle-même la vertu de soumettre les esprits. De là viennent l'importance et l'utilité de ce document pontifical.

Nous avons cru bon d'ajouter au texte latin, la traduction française, pour la commodité de tous. Il faudrait, en effet, que tous les catholiques en général, savants et autres, gouvernants et gouvernés, aient sans cesse devant les yeux la doctrine de l'Encyclique.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI LEONIS DIVINA PROVIDENTIA PAPAE XIII

EPISTOLA ENCYCLICA

De Civitatum Constitut.one Christiana

Venerabilibus Fratribus Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis et Episcopis Catholici orbis universis gratiam et communionem cum Apostolica Sede habentibus.

LEO PP. XIII

VENERABILES FRATRES, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Immortale Dei miserentis opus, quod est Ecclesia, quamquam per se et natura sua salutem spectat animorum adipiscendamque in coelis felicitatem, tamen in ipso etiam rerum mortalium genere tot ac tantas ultro parit utilitates, ut plures maioresve non posset, si in primis et maxime esset ad tuendam huius vitae, quae in terris agitur, prosperitatem institutum. — Revera quacumque Ecclesia vestigium posuit, continuo rerum faciem immutavit, popularesque mores sicut virtutibus antea ignotis, ita et nova urbanitate imbuit: quam quotquot accepere populi mansuetudine, aequitate, rerum gestarum gloria excelluerunt. — Sed vetus tamen illa est atque antiqua vituperatio, quod Ecclesiam aiunt esse cum rationibus reipublicae dissidentem, nec quicquam posse ad ea vel commoda vel ornamenta conferre, quae suo iure suaque sponte omnis bene constituta civitas appetit. Sub ipsis Ecclesiae primordiis non dissimili opinionis iniquitate agitari christianos, et in odium invidiamque vocari solitos hac etiam de caussa accepimus, quod hostes imperii dicerentur: quo tempore malorum culpam, quibus esset perculsa respublica, vulgo libebat in christianum conferre nomen, cum revera ultor scelerum Deus poenas a sontibus iusta exigeret. Eius atrocitas calumniae non sine caussa ingenium armavit sti-

LETTRE ENCYCLIQUE

DE NOTRE TRÈS SAINT PÈRE LÉON XIII, PAPE PAR LA DIVINE PROVIDENCE

De la Constitution chrétienne des États

A tous nos Vénérables Frères les Patriarches, Primats, Archevêques et Évêques du monde Catholique en grâce et en communion avec le Siège Apostolique.

LÉON XIII, PAPE

VÉNÉRABLES FRÈRES, SALUT ET BÉNÉDICTION APOSTOLIQUE

Œuvre immortelle du Dieu de miséricorde, l'Église, bien qu'en soi et de sa nature elle ait pour but le salut des âmes et la félicité éternelle, est cependant dans la sphère même des choses humaines, la source de tant et de tels avantages qu'elle n'en pourrait procurer de plus nombreux et de plus grands, lors même qu'elle eût été fondée surtout et directement en vue d'assurer la félicité de cette vie. — Partout, en effet, où l'Église a pénétré, elle a immédiatement changé la face des choses et imprégné les mœurs publiques non seulement de vertus inconnues jusqu'alors, mais encore d'une civilisation toute nouvelle. Tous les peuples qui l'ont accueillie se sont distingués par la douceur, l'équité et la gloire des entreprises. — Et toutefois, c'est une accusation déjà bien ancienne que l'Église, dit-on, est contraire aux intérêts de la société civile, et incapable d'assurer les conditions de bien-être et de gloire que réclame à bon droit et par une aspiration naturelle toute société bien constituée. Dès les premiers jours de l'Église, nous le savons, les chrétiens ont été inquiétés par suite d'injustes préjugés de cette sorte, et mis en butte à la haine et au ressentiment, sous prétexte qu'ils étaient les ennemis de l'empire. A cette époque, l'opinion publique mettait volontiers à la charge du nom chrétien

tura proptereaque a Deo ipso oriatur auctore. — Ex quo illud consequitur, potestatem publicam per se ipsam non esse isi a Deo. Solus enim Deus est verissimus maximusque rerum dominus, cui subesse et servire omnia, quaecumque sunt, necesse est : ita ut quicumque ius imperandi habent, non id aliunde accipiant, nisi ab illo summo omnium principe Deo. *Non est potestas nisi a Deo* (1). — Ius autem imperii per se non est cum ulla reipublicae forma necessario copulatum : aliam sibi vel aliam assumere recte potest, modo utilitatis bonique communis reapse efficientem. Sed in quolibet genere reipublicae omnino principes debent summum mundi gubernatorem Deum intueri, eumque sibimetipsis in administranda civitate tanquam exemplum legemque proponere. Deus enim, sicut in rebus, quae sunt quaeque cernuntur, caussas genuit secundarias, in quibus perspici aliqua ratione posset natura actioque divina, quaeque ad eum finem, quo haec rerum spectat universitas, conducerent : ita in societate civili voluit esse principatum, quem qui gererent, ii imaginem quamdam divinae in genus humanum potestatis divinaeque providentiae referrent. Debet igitur imperium iustum esse, neque herile, sed quasi paternum, quia Dei iustissima in homines potestas est et cum paterna bonitate coniuncta : gerendum vero est ad utilitatem civium, quia qui praesunt ceteris, hac una de caussa praesunt, ut civitatis utilitatem tueantur. Neque ullo pacto committendum, unius ut vel paucorum commodo serviat civilis auctoritas, cum ad commune omnium bonum constituta sit. Quod si, qui praesunt, delabantur in dominatum iniustum, si importunitate superbiave peccaverint, si male populo consuluerint, sciant sibi rationem aliquando Deo esse reddendam, idque tanto severius, quanto vel sanctiore in munere versati sint, vel gradum dignitatis altiorem obtinuerint. *Potentes potenter tormenta patientur* (2). — Ita sane maiestatem imperii reverentia civium honesta et libens comitabitur. Etenim cum semel in animum induxerint, pollere, qui imperant, auctoritate a Deo data, illa quidem officia iusta ac debita esse sentient,

(1) *Rom.*, XIII, 1.
(2) *Sap.*, VI, 7.

par suite a Dieu pour auteur. — Il en résulte encore que le pouvoir public ne peut venir que de Dieu. Dieu seul, en effet, est le vrai et souverain Maître des choses : toutes, quelles qu'elles soient, doivent nécessairement lui être soumises et lui obéir ; de telle sorte que quiconque a le droit de commander, ne tient ce droit que de Dieu, chef suprême de tous. *Tout pouvoir vient de Dieu* (1). — Du reste, la souveraineté n'est en soi nécessairement liée à aucune forme politique : elle peut fort bien s'adapter à celle-ci et à celle-là, pourvu qu'elle soit de fait apte à l'utilité et au bien commun. Mais quelle que soit la forme de gouvernement, tous les chefs d'État doivent absolument avoir le regard fixé sur Dieu, souverain modérateur du monde, et dans l'accomplissement de leur mandat le prendre pour modèle et règle. De même, en effet, que dans l'ordre des choses visibles, Dieu a créé des causes secondes, en qui se reflètent en quelque façon la nature et l'action divines, et qui concourent à mener au but où tend cet univers ; ainsi a-t-il voulu que dans la société civile il y eût une autorité dont les dépositaires fussent comme une image de la puissance que Dieu a sur le genre humain, en même temps que de sa providence. Le commandement doit donc être juste ; c'est moins le gouvernement d'un maître que d'un père, car l'autorité de Dieu sur les hommes est très juste et se trouve unie à une paternelle bonté. Il doit d'ailleurs s'exercer pour l'avantage des citoyens, parce que ceux qui ont autorité sur les autres en sont exclusivement investis pour assurer le bien public. L'autorité civile ne doit servir, sous aucun prétexte, à l'avantage d'un seul ou de quelques-uns, puisqu'elle a été constituée pour le bien commun. Si les chefs d'État se laissaient entraîner à une domination injuste, s'ils péchaient par abus de pouvoir ou par orgueil, s'ils ne pourvoyaient pas au bien du peuple, qu'ils le sachent, ils auront un jour à rendre compte à Dieu, et ce compte sera d'autant plus sévère que plus sainte est la fonction qu'ils exercent et plus élevé le degré de la dignité dont ils sont revêtus. *Les puissants seront puissamment punis* (2). — De

(1) *Rom.*, XIII, 1.
(2) *Sap.*, VI, 7.

dicto audientes esse principibus, eisdemque obsequium ac fidem praestare cum quadam similitudine pietatis, quae liberorum est erga parentes. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit* (1). — Spernere quippe potestatem legitimam, quavis ea in persona esse constiterit, non magis licet, quam divinae voluntati resistere : cui si qui resistant, in interitum ruunt voluntarium. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit ; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt* (2). Quapropter obedientiam abiicere, et, per vim multitudinis, rem ad seditionem vocare est crimen maiestatis, neque humanae tantum, sed etiam divinae.

Hac ratione constitutam civitatem perspicuum est, omnino debere plurimis maximisque officiis quae ipsam iungunt Deo, religione publica satisfacere. — Natura et ratio, quae iubet singulos sancte religioseque Deum colere, quod in eius potestate sumus, et quod ab eo profecti, ad eumdem reverti debemus, eadem lege adstringit civilem communitatem. Homines enim communi societate coniuncti nihilo sunt minus in Dei potestate, quam singuli : neque minorem, quam singuli, gratiam Deo societas debet, quo auctore coaluit, cuius nutu conservatur, cuius beneficio innumerabilem bonorum, quibus affluit, copiam accepit. Quapropter sicut nemini licet sua adversus Deum officia negligere, officiumque est maximum amplecti et animo et moribus religionem, nec quam quisque maluerit, sed quam Deus iusserit, quamque certis minimeque dubitandis indiciis unam ex omnibus veram esse constiterit : eodem modo civitates non possunt citra scelus, gerere se tamquam si Deus omnino non esset, aut curam religionis velut alienam nihilque profuturam abiicere, aut asciscere de pluribus generibus indifferenter quod libeat : omninoque debent eum in colendo numine morem usurpare modumque, quo coli se Deus ipse demonstravit velle. — Sanctum igitur oportet apud principes esse Dei nomen ; ponendumque in praecipuis illorum officiis religionem gratia complecti, benevolentia tueri, auctoritate nutuque legum tegere, nec quippiam instituere aut decernere, quod sit eius

(1) *Rom.*, XIII, 1.
(2) *Ibid.*, V, 2.

cette manière, la suprématie du commandement entraînera l'hommage volontaire du respect des sujets. En effet, si ceux-ci sont une fois bien convaincus que l'autorité des souverains vient de Dieu, ils se sentiront obligés en justice à accueillir docilement les ordres des princes et à leur prêter obéissance et fidélité par un sentiment semblable à la piété qu'ont les enfants envers les parents. *Que toute âme soit soumise aux puissances plus élevées* (1). — Car il n'est pas plus permis de mépriser le pouvoir légitime, quelle que soit la personne en qui il réside, que de résister à la volonté de Dieu : or ceux qui lui résistent courent d'eux-mêmes à leur perte. *Qui résiste au pouvoir, résiste à l'ordre établi par Dieu ; et ceux qui lui résistent s'attirent à eux-mêmes la damnation*(2). Ainsi donc secouer l'obéissance et révolutionner la société par le moyen de la sédition, c'est un crime de lèse-majesté non seulement humaine, mais divine.

La société politique étant fondée sur ces principes, il est évident qu'elle doit sans faillir accomplir par un culte public les nombreux et importants devoirs qui l'unissent à Dieu. — Si la nature et la raison imposent à chacun l'obligation d'honorer Dieu d'un culte saint et sacré, parce que nous dépendons de sa puissance, et que, issus de Lui, nous devons retourner à Lui, elles astreignent à la même loi la société civile. Les hommes, en effet, unis par les liens d'une société commune, ne dépendent pas moins de Dieu que pris isolément ; autant au moins que l'individu, la société doit rendre grâce à Dieu, dont elle tient l'existence, la conservation et la multitude innombrable de ses biens. C'est pourquoi, de même qu'il n'est permis à personne de négliger ses devoirs envers Dieu, et que le plus grand de tous les devoirs est d'embrasser d'esprit et de cœur la religion, non pas celle que chacun préfère, mais celle que Dieu a prescrite et que des preuves certaines et indubitables établissent comme la seule vraie entre toutes : ainsi les sociétés politiques ne peuvent sans crime se conduire comme si Dieu n'existait en aucune manière, ou se passer de la religion comme étrangère et inutile, ou en

(1) *Rom.*, XIII, 1.
(2) *Ibid.*, V, 2.

incolumitati contrarium. Id et civibus debent, quibus praesunt. Nati enim susceptique omnes homines sumus ad summum quoddam et ultimum bonorum, quo sunt omnia consilia referenda, extra hanc fragilitatem brevitatemque vitae in coelis collocatum. Quoniam autem hinc pendet hominum undique expleta ac perfecta felicitas, idcirco assequi eum,qui commemoratus est, finem tanti interest singulorum, ut pluris interesse non possit. Civilem igitur societatem, communi utilitati natam, in tuenda prosperitate reipublicae necesse est sic consulere civibus, ut obtinendo adipiscendoque summo illo atque incommutabili bono quod sponte appetunt, non modo nihil importet unquam incommodi, sed omnes, quascumque possit, opportunitates afferat. Quarum praecipua est, ut detur opera religioni sancte inviolateque servandae, cuius officia hominem Deo coniungunt.

Vera autem religio quae sit, non difficulter videt qui iudicium prudens sincerumque adhibuerit : argumentis enim permultis atque illustribus, veritate nimirum vaticionorum, prodigiorum frequentia, celerrima fidei vel per medios hostes ac maxima impedimenta propagatione, martyrum testimonio, aliisque similibus liquet, eam esse unice veram, quam Iesus Christus et instituit ipsemet et Ecclesiae suae tuendam propagandamque demandavit.

Nam unigenitus Dei filius societatem in terris constituit, quae Ecclesia dicitur, cui excelsum divinumque munus in omnes saeculorum aetates continuandum transmisit, quod Ipse a Patre acceperat. *Sicut misit me Pater, et ego mitto*

admettre une indifféremment, selon leur bon plaisir. En honorant la Divinité, elles doivent suivre strictement les règles et le mode suivant lesquels Dieu a déclaré vouloir être honoré. — Les chefs d'État doivent donc tenir pour saint le nom de Dieu, et mettre au nombre de leurs principaux devoirs celui de favoriser la religion, de la protéger de leur bienveillance, de la couvrir de l'autorité tutélaire des lois, et ne rien statuer ou décider qui soit contraire à son intégrité. Et cela, ils le doivent aux citoyens dont ils sont les chefs. Tous, tant que nous sommes, en effet, nous sommes nés et élevés en vue d'un bien suprême et final auquel il faut tout rapporter, placé qu'il est aux cieux, au delà de cette fragile et courte existence. Puisque c'est de cela que dépend la complète et parfaite félicité des hommes, il est de l'intérêt suprême de chacun d'atteindre cette fin. Comme donc la société civile a été établie pour l'utilité de tous, elle doit, en favorisant la prospérité publique, pourvoir au bien des citoyens, de façon non seulement à ne mettre aucun obstacle, mais à assurer toutes les facilités possibles à la poursuite et à l'acquisition de ce bien suprême et immuable auquel ils aspirent eux-mêmes. La première de toutes consiste à faire respecter la sainte et inviolable observance de la religion, dont les devoirs unissent l'homme à Dieu.

Quant à décider quelle religion est la vraie, cela n'est pas difficile à quiconque voudra en juger avec prudence et sincérité. En effet, des preuves très nombreuses et éclatantes, la vérité des prophéties, et la multitude des miracles, la prodigieuse célérité de la propagation de la foi, même parmi ses ennemis et en dépit des plus grands obstacles, le témoignage des martyrs, et d'autres arguments semblables prouvent clairement que la seule vraie religion est celle que JÉSUS-CHRIST a instituée lui-même et qu'il a donné mission à son Église de garder et de propager.

Car le Fils unique de Dieu a établi sur la terre une société qu'on appelle l'Église, et il l'a chargée de continuer à travers tous les âges la mission sublime et divine que Lui-même avait reçue de son Père. *Comme mon Père m'a envoyé, moi je*

vos (1). *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi* (2). Igitur sicut IESUS CHRISTUS in terras venit ut homines *vitam habeant et abundantius habeant* (3), eodem modo Ecclesia propositum habet, tanquam finem, salutem animorum sempiternam : ob eamque rem talis est natura sua, ut porrigat sese ad totius complexum gentis humanae, nullis nec locorum nec temporum limitibus circumscripta. *Praedicate Evangelium omni creaturae* (4). — Tam ingenti hominum multitudini Deus ipse magistratus assignavit, qui cum potestate praeessent : unumque omnium principem, et maximum certissimumque veritatis magistrum esse voluit, cui claves regni coelorum commisit. *Tibi dabo claves regni coelorum* (5). — *Pasce agnos..... pasce oves:* (6) — *ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua* (7). — Haec societas, quamvis ex hominibus constet, non secus ac civilis communitas, tamen propter finem sibi constitutum, atque instrumenta, quibus ad finem contendit, supernaturalis est et spiritualis : atque idcirco distinguitur ac differt a societate civili : et, quod plurimum interest, societas est genere et iure perfecta, cum adiumenta ad incolumitatem actionemque suam necessaria, voluntate beneficioque conditoris sui omnia in se et per se ipsa possideat. Sicut finis, quo tendit Ecclesia, longe nobilissimus est, ita eius potestas est omnium praestantissima, neque imperio civili potest haberi inferior, aut eidem esse ullo modo obnoxia. — Revera IESUS CHRISTUS Apostolis sui libera mandata dedit in sacra, adiuncta tum ferendarum legum veri nominis facultate, tum gemina, quae hinc consequitur, iudicandi puniendique potestate. « *Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra : euntes* « *ergo docete omnes gentes..... docentes eos servare omnia* « *quaecumque mandavi vobis.* » (8) Et alibi : « *Si non au-* « *dierit eos, dic Ecclesiae.* » (9) Atque iterum : « *In promptu*

(1) *Joan*, XX, 21.
(2) *Matth.*, XXVIII, 20.
(3) *Joan*, X, 10.
(4) *Marc.*, XVI, 15.
(5) *Matth.*, XVI, 19.
(6) *Joan.*, XXI, 16-17.
(7) *Luc.*, XXII, 32.
(8) *Matth.*, XXVIII, 18, 19, 20.
(9) *Matth.*, XVIII, 17.

vous envoie (1). — *Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles* (2). De même que JÉSUS-CHRIST est venu sur la terre afin que les hommes *eussent la vie et l'eussent plus abondamment* (3), ainsi l'Église se propose comme fin le salut éternel des âmes ; et dans ce but, telle est sa constitution qu'elle embrasse dans son extension l'humanité tout entière, et n'est circonscrite par aucune limite ni de temps ni de lieu. *Prêchez l'Évangile à toute créature* (4). — A cette immense multitude d'hommes, Dieu lui-même a donné des chefs avec le pouvoir de les gouverner. A leur tête il en a préposé un seul, dont il a voulu faire le plus grand et le plus sûr maître de vérité, et à qui il a confié les clefs du royaume des cieux : *Je te donnerai les clefs du royaume des cieux* (5). — *Pais mes agneaux... pais mes brebis* (6). — *J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas* (7). — Bien que composée d'hommes, comme la société civile, cette société de l'Église, soit pour la fin qui lui est assignée, soit pour les moyens qui lui servent à l'atteindre, est surnaturelle et spirituelle. Elle se distingue donc et diffère de la société civile. En outre, et ceci est de la plus grande importance, elle constitue une société juridiquement parfaite dans son genre, parce que, de l'expresse volonté et par la grâce de son fondateur, elle possède en soi et par elle-même toutes les ressources qui sont nécessaires à son existence et à son action. Comme la fin à laquelle tend l'Église est de beaucoup la plus noble de toutes, de même son pouvoir l'emporte sur tous les autres, et ne peut en aucune façon être inférieur ni assujetti au pouvoir civil. — En effet, JÉSUS-CHRIST a donné plein pouvoir à ses apôtres dans la sphère des choses sacrées, en y joignant tant la faculté de faire de véritables lois, que le double pouvoir qui en découle de juger et de punir. *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre ; allez donc, enseignez toutes les nations... apprenez-leur à observer tout ce que je*

(1) *Joan.*, XX, 21.
(2) *Matth.*, XXVIII, 20.
(3) *Joan.*, X, 10.
(4) *Marc*, XVI, 15.
(5) *Matth.*, XVI, 19.
(6) *Joan.*, XXI, 16, 17.
(7) *Luc*, XXII, 32.

« *habentes ulcisci omnem inobedientiam.* » (1) Rursus : « *Durius agam secundum potestatem, quam Dominus dedit* « *mihi in aedificationem et non in destructionem* » (2). Itaque dux hominibus esse ad coelestia, non civitas sed Ecclesia debet : eidemque hoc est munus assignatum a Deo, ut de iis, quae religionem attingunt, videat ipsa et statuat : ut doceat omnes gentes : ut christiani nominis fines, quoad potest, late proferat : brevi, ut rem christianam libere expediteque iudicio suo administret. — Hanc vero auctoritatem in se ipsa absolutam planeque sui iuris, quae ab assentatrice principum philosophia iamdiu oppugnatur, Ecclesia sibi asserere itemque publice exercere numquam desiit, primis omnium pro ea propugnantibus Apostolis, qui cum disseminare Evangelium a principibus Synagogae prohiberentur, constanter respondebant, *obedire oportet Deo magis, quam hominibus* (3). Eamdem sancti Ecclesiae Patres rationum momentis tueri pro opportunitate studuerunt : romanique Pontifices invicta animi constantia adversus oppugnatores vindicare numquam praetermiserunt. — Quin etiam et opinione et re eamdem probarunt ipsi viri principes rerumque publicarum gubernatores, ut qui paciscendo, transigendis negotiis, mittendis vicissimque accipiendis legatis, atque aliorum mutatione officiorum, agere cum Ecclesia tamquam cum suprema potestate legitima consueverunt. — Neque profecto sine singulari providentis Dei consilio factum esse censendum est, ut haec ipsa potestas principatu civili, velut optima libertatis suae tutela, muniretur.

Itaque Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima : habet utraque certos, quibus con-

(1) *Act.*, v, 29.
(2) *Rom.*, XIII, 1.
(3) II *Cor.*, x, 6.

vous ai prescrit (1). Et ailleurs : *S'il ne les écoute pas, dites-le à l'Eglise* (2). Et encore : *Ayez soin de punir toute désobéissance* (3). De plus : *Je serai plus sévère en vertu du pouvoir que le Seigneur m'a donné pour l'édification et non pour la ruine* (4). C'est donc à l'Église, non à l'État, qu'il appartient de guider les hommes vers les choses célestes, et c'est à elle que Dieu a donné le mandat de connaître et décider de tout ce qui touche à la religion ; d'enseigner toutes les nations, d'étendre aussi loin que possible les frontières du nom chrétien ; bref, d'administrer librement et tout à sa guise les intérêts chrétiens. — Cette autorité parfaite en soi et ne relevant que d'elle-même, depuis longtemps battue en brèche par une philosophie adulatrice des princes, l'Église n'a jamais cessé ni de la revendiquer, ni de l'exercer publiquement. Les premiers de tous ses champions ont été les apôtres qui, empêchés par les princes de la Synagogue de répandre l'Évangile, répondaient avec fermeté : *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* (5). C'est elle que les Pères de l'Église se sont appliqués à défendre par de solides raisons, quand ils en ont eu l'occasion, et que les Pontifes romains n'ont jamais manqué de revendiquer avec une constance invincible contre ses agresseurs. — Bien plus, elle a eu pour elle en principe et en fait l'assentiment des princes et des chefs d'États qui, dans leurs négociations et dans leurs transactions, en envoyant et en recevant des ambassades, et par l'échange d'autres bons offices, ont constamment agi avec l'Église comme avec une puissance souveraine et légitime. Aussi n'est-ce pas sans une disposition particulière de la Providence de Dieu que cette autorité a été munie d'un principat civil, comme de la meilleure sauvegarde de son indépendance.

Dieu a donc divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile ; celle-là préposée aux choses divines, celle-

(1) *Matth.*, XXVIII, 18, 19, 20.
(2) *Matth.*, XVIII, 17.
(3) II *Cor.*, X. 6.
(4) *Ibid.*, XIII, 10.
(5) *Act.*, V, 29

tineatur, terminos, eosque sua cujusque natura caussaque proxima definitos : unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cuiusque actio iure proprio versetur. Sed quia utriusque imperium est in eosdem, cum usu venire possit, ut res una atque eadem, quamquam aliter atque aliter, sed tamen eadem res ad utriusque ius iudiciumque pertineat, debet providentissimus Deus, a quo sunt ambae constitutae, utriusque itinera recte atque ordine composuisse. *Quae autem sunt a Deo ordinatae sunt* (1). Quod ni ita esset, funestarum saepe contentionum concertationumque caussae nascerentur ; nec raro sollicitus animi, velut in via ancipiti, haerere homo deberet, anxius quid facto opus esset, contraria iubentibus binis potestatibus, quarum recusare imperium, salvo officio non potest. Atqui maxime istud repugnat de sapientia cogitare et bonitate Dei, qui vel in rebus physicis, quamquam sunt longe inferioris ordinis, tamen naturales vires caussasque invicem conciliavit moderata ratione et quodam velut concentu mirabili, ita ut nulla earum impediat ceteras, cunctaeque simul illuc, quo mundus spectat, convenienter aptissimeque conspirent. — Itaque inter utramque potestatem quaedam intercedat necesse est ordinata colligatio : quae quidem coniunctioni non immerito comparatur, per quam anima et corpus in homine copulantur. Qualis autem et quanta ea sit, aliter iudicari non potest, nisi respiciendo, uti diximus, ad utriusque naturam, habendaque ratione excellentiae et nobilitatis caussarum ; cum alteri proxime maximeque propositum sit rerum mortalium curare commoda, alteri coelestia ac sempiterna bona comparare. — Quidquid igitur est in rebus humanis quoquo modo sacrum, quidquid ad salutem animorum cultumve Dei pertinet, sive tale illud sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter caussam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiae : cetera vero, quae civile et politicum genus complectitur, rectum est civili auctoritati esse subiecta, cum Iesus Christus iusserit, quae Caesaris sint, reddi Caesari, quae Dei, Deo. — Incidunt autem quandoque tempora, cum alius quoque concordiae modus ad tranquillam libertatem

(1) II *Cor.*, XIII, 10.

ci aux choses humaines. Chacune d'elles en son genre est souveraine : chacune est renfermée dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial. Il y a donc comme une sphère circonscrite dans laquelle chacune exerce son action, *jure proprio*. Toutefois leur autorité s'exerçant sur les mêmes sujets, il peut arriver qu'une seule et même chose, bien qu'à un titre différent, mais pourtant une seule et même chose, ressortisse à la juridiction et au jugement de l'une et de l'autre puissance. Il était donc digne de la sage providence de Dieu, qui les a établies toutes les deux, de leur tracer leur voie et leurs rapports entre elles. *Les puissances qui sont, ont été disposées par Dieu* (1). S'il en était autrement, il naîtrait souvent des causes de funestes contentions et de conflits, et souvent l'homme devrait hésiter perplexe comme en face d'une double voie, ne sachant que faire, par suite des ordres contraires de deux puissances dont il ne peut en conscience secouer le joug. Il répugnerait souverainement de rendre responsable de ce désordre la sagesse et la bonté de Dieu, qui dans le gouvernement du monde physique, pourtant d'un ordre bien inférieur, a si bien tempéré les unes par les autres les forces et les causes naturelles, et les a fait s'accorder d'une façon si admirable, qu'aucune d'elles ne gêne les autres, et que toutes dans un parfait ensemble conspirent au but auquel tend l'univers.

Il est donc nécessaire qu'il y ait entre les deux puissances un système de rapports bien ordonné, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps. On ne peut se faire une juste idée de la nature et de la force de ces rapports qu'en considérant, comme Nous l'avons dit, la nature de chacune des deux puissances, et en tenant compte de l'excellence et de la noblesse de leurs buts, puisque l'une a pour fin prochaine et spéciale de s'occuper des intérêts terrestres, et l'autre de procurer les biens célestes et éternels. — Ainsi tout ce qui dans les choses humaines est sacré à un titre quelconque, tout ce qui touche au salut des âmes et au culte de Dieu, soit par sa nature, soit par rapport

(1) *Rom.*, XIII, 1.

valet, nimirum si qui principes rerum publicarum et Pontifex romanus de re aliqua separata in idem placitum consenserint. Quibus Ecclesia temporibus maternae pietatis eximia documenta praebet, cum facilitatis indulgentiaeque tantum adhibere soleat, quantum maxime potest.

Eiusmodi est, quam summatim attigimus, civilis hominum societatis christiana temperatio, et haec non temere neque ad libidinem ficta, sed ex maximis ducta verissimisque principiis, quae ipsa naturali ratione confirmantur.

Talis autem conformatio reipublicae nihil habet, quod possit aut minus videri dignum amplitudine principum, aut parum decorum : tantumque abest, ut iura maiestatis imminuat, ut potius stabiliora atque augustiora faciat. Immo, si altius consideretur, habet illa conformatio perfectionem quamdam magnam, qua carent ceteri rerum publicarum modi : ex eaque fructus essent sane excellentes et varii consecuturi, si modo suum partes singulae gradum tenerent, atque illud integre efficerent, cui unaquaeque praeposita est, officium et munus. — Revera in ea, quam ante diximus, constitutione reipublicae, sunt quidem divina atque humana convenienti ordine partita : incolumia civium iura, eademque divinarum, naturalium, humanarumque legum patrocinio defensa : officiorum singulorum cum sapienter constituta descriptio, tum opportune sancita custodia. Singuli homines in hoc ad sempiternam illam civitatem dubio laboriosoque curriculo sibi sciunt praesto esse, quos tuto sequantur ad ingrediendum duces, ad perveniendum adiutores : pariterque intelligunt, sibi alios esse ad securitatem, ad fortunas, ad commoda cetera, quibus communis haec vita constat, vel parienda vel conservanda datos. — Societas domestica eam, quam par est, firmitudinem adipiscitur ex unius atque indi-

à son but, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Église. Quant aux autres choses qu'embrasse l'ordre civil et politique, il est juste qu'elles soient soumises à l'autorité civile, puisque JÉSUS-CHRIST a commandé de rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. — Des temps arrivent parfois où prévant un autre mode d'assurer la concorde et de garantir la paix et la liberté ; c'est quand les chefs d'États et les Souverains Pontifes se sont mis d'accord par un traité sur quelque point particulier. Dans de telles circonstances, l'Église donne des preuves éclatantes de sa charité maternelle en poussant aussi loin que possible l'indulgence et la condescendance.

Telle est, d'après l'esquisse sommaire que Nous en avons tracée, l'organisation chrétienne de la société civile, et cette théorie n'est ni téméraire ni arbitraire, mais elle se déduit des principes les plus élevés et les plus certains, confirmés par la raison naturelle elle-même.

Cette constitution de la société politique n'a rien qui puisse paraître peu digne ou malséant à la dignité des princes. Loin de rien ôter aux droits de la majesté, elle les rend au contraire plus stables et plus augustes. Bien plus, si l'on y regarde de plus près, on reconnaîtra à cette constitution une grande perfection qui fait défaut aux autres systèmes politiques, et elle produirait certainement des fruits excellents et variés, si seulement chaque pouvoir demeurait dans ses attributions, et mettait tous ses soins à remplir l'office et la tâche qui lui ont été déterminés. — En effet, dans la constitution de l'État telle que Nous venons de l'exposer, le divin et l'humain sont délimités dans un ordre convenable, les droits des citoyens sont assurés et placés sous la protection des mêmes lois divines, naturelles et humaines ; les devoirs de chacun sont aussi sagement tracés que leur observance est prudemment sauvegardée. Tous les hommes, dans cet acheminement incertain et pénible vers la cité éternelle, savent qu'ils ont à leur service des guides sûrs pour les conduire au but et des auxiliaires pour l'atteindre. Ils savent de même que d'autres chefs leur ont été donnés pour obtenir et conserver la sécurité, les biens et les autres avantages de

vidui sanctitate coniugii : iura officiaque inter coniuges sapienti justitia et aequitate reguntur : debitum conservatur mulieri decus : auctoritas viri ad exemplum est auctoritatis Dei conformata : temperata patria potestas convenienter dignitati uxoris prolisque : denique liberorum tuitioni, commodis, institutioni optime consulitur. — In genere rerum politico et civili, leges spectant commune bonum, neque voluntate iudicioque fallaci multitudinis, sed veritate iustitiaque diriguntur : auctoritas principum sanctitudinem quamdam induit humana maiorem, contineturque ne declinet a iustitia, neu modum in imperando transiliat : obedientia civium habet honestatem dignitatemque comitem, quia non est hominis ad hominem servitus, sed obtemperatio voluntati Dei, regnum per homines exercentis. Quo cognito ac persuaso, omnino ad justitiam pertinere illa intelliguntur, vereri maiestatem principum, subesse constanter et fideliter potestati publicae, nihil seditiose facere, sanctam servare disciplinam civitatis. — Similiter ponitur in officiis caritas mutua, benignitas, liberalitas : non distrahitur in contrarias partes, pugnantibus inter se praeceptis, civis idem et christianus : denique amplissima bona, quibus mortalem quoque hominum vitam christiana religio sua sponte explet, communitati societatique civili omnia quaeruntur : ita ut illud appareat verissime dictum, « pendet a religione, qua Deus colitur, « rei publicae status : multaque inter hunc et illam cognatio « et familiaritas intercedit. » (1) — Eorum vim bonorum mirabiliter, uti solet, persecutus est Augustinus pluribus locis, maxime vero ubi Ecclesiam catholicam appellat iis verbis : « Tu pueriliter pueros, fortiter iuvenes, quiete senes, « prout cuiusque non corporis tantum, sed et animi aetas « est, exerces ac doces. Tu feminas viris suis non ad explen- « dam libididinem, sed ad propagandam prolem, et ad rei « familiaris societatem, casta et fideli obedientia subiicis. Tu « viros coniugibus, non ad illudendum imbecilliorem sexum, « sed sinceri amoris legibus praeficis. Tu parentibus filios « libera quadam servitute subiungis, parentes filiis pia do-

(1) Sacr. Imp. ad Cyrillum Alexand. et Episcopos Metrop. — Cf. Labbeum Collect. Conc. T. III, n. 63.

cette vie. — La société domestique trouve sa solidité nécessaire dans la sainteté du lien conjugal, un et indissoluble; les droits et les devoirs des époux sont réglés en toute justice et équité; l'honneur dû à la femme est sauvegardé; l'autorité du mari se modèle sur l'autorité de Dieu; le pouvoir paternel est tempéré par les égards dus à l'épouse et aux enfants; enfin, il est parfaitement pourvu à la protection, au bien-être et à l'éducation de ces derniers. — Dans l'ordre politique et civil, les lois ont pour but le bien commun, dictées non par la volonté et le jugement trompeur de la foule, mais par la vérité et la justice. L'autorité des princes revêt une sorte de caractère sacré plus qu'humain, et elle est ainsi contenue de manière à ne pas s'écarter de la justice, et à ne pas excéder son pouvoir. L'obéissance des sujets va de pair avec l'honneur et la dignité, parce qu'elle n'est pas un assujettissement d'homme à homme, mais une soumission à la volonté de Dieu, régnant par des hommes. Une fois cela reconnu et accepté, il en résulte clairement que c'est un devoir de justice de respecter la majesté des princes, d'être soumis avec une constante fidélité à la puissance politique, d'éviter les séditions, et d'observer religieusement la constitution de l'État. — Pareillement, dans cette série des devoirs se placent la charité mutuelle, la bonté, la libéralité. L'homme qui est à la fois citoyen et chrétien n'est plus déchiré en deux par des obligations contradictoires. Enfin les biens considérables dont la religion chrétienne enrichit spontanément même la vie terrestre des individus, sont acquis à la communauté et à la société civile : d'où ressort l'évidence de ces paroles : « Le sort de l'État dépend du culte que l'on rend à Dieu; et « il y a entre l'un et l'autre de nombreux liens de parenté et « d'étroite amitié (1). »

En plusieurs passages, saint Augustin a admirablement relevé, selon sa coutume la valeur de ces biens, surtout quand il interpelle l'Église catholique en ces termes : « Tu conduis « et instruis les enfants avec tendresse, les jeunes avec force, « les vieillards avec calme comme le comporte l'âge non

(1) Sacr. Imper. ad Cyrillum Alexand. et Episcopos Metrop. — Cfr. Labbeum, Collect. Conc. T. III.

« minatione praeponis... Tu cives civibus, tu gentes gentibus, « et prorsus homines primorum parentum recordatione, non « societate tantum, sed quadam etiam fraternitate coniungis. « Doces reges prospicere populis, mones populos se subdere « regibus. Quibus honor debeatur, quibus affectus, quibus « reverentia, quibus timor, quibus consolatio, quibus admo- « nitio, quibus cohortatio, quibus disciplina, quibus obiur- « gatio, quibus supplicium, se lulo doces : ostendens quemad- « modum et non omnibus omnia, et omnibus caritas, et « nulli debeatur iniuria. » (1) — Idemque alio loco male sapientes reprehendens politicos philosophos : « Qui doctri- « nam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exer- « citum talem, quales doctrina Christi esse milites iussit, « dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales « parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales « reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci « redditores et exactores, quales esse praecipit doctrina chris- « tiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae, « immo vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtem- « peretur, salutem esse reipublicae (2). »

Fuit aliquando tempus, cum evangelica philosophia gubernaret civitates : quo tempore christianae sapientiae vis illa et divina virtus in leges, instituta, mores populorum, in omnes reipublicae ordines rationesque penetraverat : cum religio per IESUM CHRISTUM instituta in eo, quo aequum erat, dignitatis gradu firmiter collocata, gratia principum legitimaque magistratuum tutela ubique floreret : cum sacerdotium atque imperium concordia et amica officiorum vicissitudo auspicato coniungeret. Eoque modo composita civitas fructus tulit omni opinione maiores, quorum viget memoria et vigebit innumerabilibus rerum gestarum consignata monumentis, quae nulla adversariorum arte corrumpi aut obscurari possunt. — Quod Europa christiana barbaras gentes edomuit, easque a feritate ad mansuetudinem, a superstitione ad veritatem traduxit : quod Mahometanorum incursiones victrix propulsavit : quod civilis cultus principatum

(1) De moribus Eccl., cath., cap. XXX, n. 63.
(2) *Epist.*, CXXXVIII (al. 5) ad Marcellinum, cap. II, n. 15.

« seulement du corps, mais encore de l'âme. Tu soumets les « femmes à leurs maris par une chaste et fidèle obéissance, « non pour assouvir la passion, mais pour propager l'espèce « et constituer la société de la famille. Tu donnes autorité « aux maris sur les femmes, non pour se jouer de la faiblesse « du sexe, mais pour suivre les lois d'un sincère amour. Tu « subordonnes les enfants aux parents par une sorte de libre « servitude ; et tu préposes les parents aux enfants par une « tendre autorité. Tu unis non seulement en société, mais « dans une sorte de fraternité, les citoyens aux citoyens, les « nations aux nations et les hommes entre eux par le souvenir « des premiers parents. Tu apprends aux rois à veiller sur les « peuples, et tu prescris aux peuples de se soumettre aux rois. « Tu enseignes avec soin à qui est dû l'honneur, à qui l'affection, « à qui le respect, à qui la crainte, à qui la consolation, à qui « l'avertissement, à qui l'encouragement, à qui la correction, « à qui la réprimande, à qui le châtiment : et tu fais savoir com- « ment, si toutes ces choses ne sont pas dues à tous, à tous « est due la charité, et à personne l'injustice. (1). » — Ailleurs le même Docteur reprend en ces termes la fausse sagesse des politiques philosophes : « Ceux qui disent que la doctrine « du CHRIST est contraire au bien de l'Etat, qu'ils nous don- « nent une armée de soldats tels que les fait la doctrine du « CHRIST ; qu'ils nous donnent de tels gouverneurs de pro- « vinces, de tels maris, de telles épouses, de tels parents, de « tels enfants, de tels maîtres, de tels serviteurs, de tels rois, « de tels juges, de tels tributaires enfin, et des percepteurs « du fisc tels que les veut la doctrine chrétienne ! Et qu'ils « osent encore dire qu'elle est contraire à l'État ! Mais que « bien plutôt ils n'hésitent pas à avouer qu'elle est une « grande sauvegarde pour l'État, quand on la suit (2). »

Il fut un temps où la philosophie de l'Évangile gouvernait les États. A cette époque, l'influence de la sagesse chrétienne et sa divine vertu pénétraient les lois, les institutions, les mœurs des peuples, tous les rangs et tous les rapports de la société civile. Alors la religion instituée par JÉSUS-CHRIST, solide-

(1) Saint Augustin, *Des Mœurs de l'Église cath.*, C. 30, n. 63.
(2) *Ib.*, *Lettre* 138 à Marcellin, c. II, n. 15.

retinuit, et ad omne decus humanitatis ducem se magistramque praebere ceteris consuevit : quod germanam libertatem eamque multiplicem gratificata populis est: quod complura ad miseriarum solatium sapientissime instituit, sine controversia magnam debet gratiam religioni, quam ad tantas res suscipiendas habuit auspicem, ad perficiendas adiutricem. — Mansissent profecto eadem bona, si utriusque potestatis concordia mansisset : maioraque expectari iure poterant, si auctoritati, si magisterio, si consiliis Ecclesiae maiore esset cum fide perseverantiaque obtemperatum. Illud enim perpetuae legis instar habendum est, quod Ivo Carnutensis ad Paschalem II Pontificem maximum rescripsit, « cum regnum et « sacerdotium inter se conveniunt, bene regitur mundus, « floret et fructificat Ecclesia. Cum vero inter se discordant, « non tantum parvae res non crescunt, sed etiam magnae « res miserabiliter dilabuntur. » (1)

Sed perniciosa illa ac deploranda rerum novarum studia, quae saeculo XVI excitata sunt, cum primum religionem christianam miscuissent, mox naturali quodam itinere ad philosophiam, a philosophia ad omnes civilis communitatis ordines pervenerunt. Ex hoc velut fonte repetenda illa re-

(1) *Ep.*, CCXXXVIII.

ment établie dans le degré de dignité qui lui est dû, était partout florissante, grâce à la faveur des princes et à la protection légitime des magistrats. Alors le sacerdoce et l'empire étaient liés entre eux par une heureuse concorde et l'amical échange de bons offices. Organisée de la sorte, la société civile donna des fruits supérieurs à toute attente, dont la mémoire subsiste et subsistera, consignée qu'elle est dans d'innombrables documents que nul artifice des adversaires ne pourra corrompre ou obscurcir. — Si l'Europe chrétienne a dompté les nations barbares, et les a fait passer de la férocité à la mansuétude, de la superstition à la vérité ; si elle a repoussé victorieusement les invasions musulmanes ; si elle a gardé la suprématie de la civilisation, et si, en tout ce qui fait honneur à l'humanité, elle s'est constamment et partout montrée guide et maîtresse ; si elle a gratifié les peuples de la vraie liberté sous ses diverses formes ; si elle a sagement fondé une foule d'œuvres pour le soulagement des misères, il est hors de doute qu'elle en est grandement redevable à la religion, sous l'inspiration et avec l'aide de laquelle elle a entrepris et accompli de si grandes choses. — Tous ces biens dureraient encore, si l'accord des deux puissances avait persévéré, et il y aurait lieu d'en espérer de plus grands encore, si l'autorité, si l'enseignement, si les avis de l'Église avaient rencontré une docilité plus fidèle et plus constante. Car il faudrait tenir comme loi imprescriptible ce qu'Yves de Chartres écrivait au Pape Pascal II : « Quand l'empire et le sacer-« doce vivent en bonne harmonie, le monde est bien gou-« verné, l'Église est florissante et féconde. Mais quand la « discorde se met entre eux, non seulement les petites choses « ne grandissent pas, mais les grandes elles-mêmes dépéris-« sent misérablement (1). »

Mais ce pernicieux et déplorable goût de nouveautés que vit naître le seizième siècle, après avoir d'abord bouleversé la religion chrétienne, passa bientôt par une pente naturelle à la philosophie, et de la philosophie à tous les degrés de la société civile. C'est à cette source qu'il faut faire remonter

(1) *Lettre* 238.

centiora effrenatae libertatis capita, nimirum in maximis perturbationibus superiore saeculo excogitata in medioque proposita, perinde ac principia et fundamenta *novi iuris*, quod et fuit antea ignotum, et a iure non solum christiano, sed etiam naturali plus una ex parte discrepat. — Eorum principiorum illud est maximum, omnes homines, quemadmodum genere naturaque similes intelliguntur, ita reapse esse in actione vitae inter se pares : unumquemque ita esse sui iuris, ut nullo modo sit alterius auctoritati obnoxius : cogitare de re qualibet quae velit, agere quod lubeat, libere posse : imperandi aliis ius esse in nemine. His informata disciplinis societate, principatus non est nisi populi voluntas, qui, ut in sui ipsius unice est potestate, ita sibimetipsi solus imperat : deligit autem quibus se committat, ita tamen ut imperii non tam ius, quam munus in eos transferat, idque suo nomine exercendum. In silentio iacet dominatio divina, non secus ac vel Deus aut nullus esset, aut humani generis societatem nihil curaret ; vel homines sive singuli sive sociati nihil Deo deberent, vel principatus cogitari posset ullus, cuius non in Deo ipso caussa et vis et auctoritas tota resideat. Quo modo, ut perspicitur, est respublica nihil aliud nisi magistra et gubernatrix sui multitudo : cumque populus omnium iurium omnisque potestatis fontem in se ipse continere dicatur consequens erit, ut nulla ratione officii obligatam Deo se civitas putet : ut religionem publice profiteatur nullam ; nec debeat ex pluribus quae vera sola sit quaerere, nec unam quamdam ceteris anteponere, nec uni maxime favere, sed singulis generibus aequabilitatem iuris tribuere ad eum finem, dum disciplina reipublicae ne quid ab illis detrimenti capiat. Consentaneum erit, iudicio singulorum permittere omnem de religione quaestionem ; licere cuique aut sequi quam ipse malit, aut omnino nullam, si nullam probet. Hinc profecto illa nascuntur : exlex uniuscuiusque conscientiae iudicium ; liberrimae de Deo colendo, de non colendo, sententiae ; infinita tum cogitandi, tum cogitata publicandi licentia.

His autem positis, quae maxime probantur hoc tempore, fundamentis reipublicae, facile apparet, quem in locum quamque iniquum compellatur Ecclesia. — Nam ubi cum eiusmodi doctrinis actio rerum consentiat, nomini catholico par

ces principes modernes de liberté effrénée, rêvés et promulgués parmi les grandes perturbations du siècle dernier, comme les principes et les fondements d'un *droit nouveau*, inconnu jusqu'alors, et sur plus d'un point en désaccord non seulement avec le droit chrétien, mais avec le droit naturel. — Voici le premier de tous ces principes : tous les hommes, dès lors qu'ils sont de même race et de même nature, sont semblables et, par le fait, égaux entre eux dans la pratique de la vie ; chacun relève si bien de lui seul, qu'il n'est d'aucune façon soumis à l'autorité d'autrui ; il peut en toute liberté penser ce qu'il veut, faire ce qu'il lui plaît ; personne n'a le droit de commander aux autres. Dans une société fondée sur ces principes, l'autorité publique n'est que la volonté du peuple, lequel, ne dépendant que de lui-même, est aussi le seul à se commander. Il choisit ses mandataires, mais de telle sorte qu'il leur délègue moins le droit que la fonction du pouvoir, pour l'exercer en son nom. La souveraineté de Dieu est passée sous silence, exactement comme si Dieu n'existait pas, ou ne s'occupait en rien de la société du genre humain ; ou bien comme si les hommes, soit en particulier, soit en société, ne devaient rien à Dieu, ou qu'on pût imaginer une puissance quelconque dont la cause, la force et l'autorité ne résidât pas tout entière en Dieu même. De cette sorte, on le voit, l'État n'est autre chose que la multitude maîtresse et se gouvernant elle-même, et dès lors que le peuple est censé la source de tout droit et de tout pouvoir, il s'ensuit que l'État ne se croit lié à aucune obligation envers Dieu, ne professe officiellement aucune religion, n'est pas tenu de rechercher quelle est la seule vraie entre toutes, ni d'en préférer une aux autres, ni d'en favoriser une principalement : mais qu'il doit leur attribuer à toutes l'égalité en droit, à cette fin seulement de les empêcher de troubler l'ordre public. Par conséquent, chacun sera libre de se faire juge de toute question religieuse; chacun sera libre d'embrasser la religion qu'il préfère, ou de n'en suivre aucune si aucune ne lui agrée. De là découlent nécessairement la liberté sans frein de toute conscience, la liberté absolue d'adorer ou de ne pas adorer Dieu, la licence sans bornes et de penser et de publier ses pensées.

Étant donné que l'État repose sur ces principes, aujour-

cum societatibus ab eo alienis vel etiam inferior locus in civitate tribuitur : legum ecclesiasticarum nulla habetur ratio : Ecclesia, quae iussu mandatoque IESU CHRISTI docere omnes gentes debet, publicam populi institutionem iubetur nihil attingere. — De ipsis rebus, quae sunt mixti iuris, per se statuunt gubernatores rei civilis arbitratu suo, in eoque genere sanctissimas Ecclesiae leges superbe contemnunt. Quare ad iurisdictionem suam trahunt matrimonia christianorum, decernendo etiam de maritali vinculo, de unitate, de stabilitate coniugii : movent possessiones clericorum, quod res suas Ecclesiam tenere posse negant. Ad summam, sic agunt cum Ecclesia, ut societatis perfectae genere et iuribus opinione detractis, plane similem habeant ceterarum communitatum, quas respublica continet : ob eamque rem si quid illa iuris, si quid possidet facultatis ad agendum legitimae, possidere dicitur concessu beneficioque principum civitatis. — Si qua vero in republica suum Ecclesia ius, ipsis civilibus legibus probantibus, teneat, publiceque inter utramque potestatem pactio aliqua facta sit, principio clamant, dissociari Ecclesiae rationes a reipublicae rationibus oportere : idque eo consilio, ut facere contra interpositam fidem impune liceat, omniumque rerum habere, remotis impedimentis, arbitrium. — Id vero cum patienter ferre Ecclesia non possit, neque enim potest officia deserere sanctissima et maxima, omninoque postulet, ut obligata sibi fides integre religioseque solvatur, saepe sacram inter ac civilem potestatem dimicationes nascuntur, quarum ille ferme est exitus, alteram, ut quae minus est opibus humanis valida, alteri ut validiori succumbere.

Ita Ecclesiam, in hoc rerum publicarum statu, qui nunc a plerisque adamatur, mos et voluntas est, aut prorsus de medio pellere, aut vinctam adstrictamque imperio tenere. Quae publice aguntur, eo consilio magnam partem aguntur. Leges, administratio civitatum, expers religionis adolescentium institutio, spoliatio excidiumque ordinum religiosorum, eversio principatus civilis Pontificum romanorum, huc spectant omnia, incidere nervos institutorum christianorum, Ecclesiaeque catholicae et libertatem in angustum deducere, et iura cetera comminuere.

d'hui en grande faveur, il est aisé de voir à quelle place on relègue injustement l'Église. — Là, en effet, où la pratique est d'accord avec de telles doctrines, la religion catholique est mise dans l'État sur le pied d'égalité, ou même d'infériorité avec des sociétés qui lui sont étrangères. Il n'est tenu nul compte des lois ecclésiastiques ; l'Église, qui a reçu de Jésus-Christ ordre et mission d'enseigner toutes les nations, se voit interdire toute ingérence dans l'instruction publique. — Dans les matières qui sont de droit mixte, les chefs d'État portent d'eux-mêmes des décrets arbitraires, et sur ces points affichent un superbe mépris des saintes lois de l'Église. Ainsi ils font ressortir à leur juridiction les mariages des chrétiens ; portent des lois sur le lien conjugal, son unité, sa stabilité ; mettent la main sur les biens des clercs, et dénient à l'Église le droit de posséder. En somme, ils traitent l'Église comme si elle n'avait ni le caractère ni les droits d'une société parfaite, et qu'elle fût simplement une association semblable aux autres qui existent dans l'État. Aussi tout ce qu'elle a de droits, de puissance légitime d'action, ils le font dépendre de la concession et de la faveur des gouvernements.

Dans les États où la législation civile laisse à l'Église son autonomie, et où un concordat public est intervenu entre les deux puissances, d'abord on crie qu'il faut séparer les affaires de l'Église des affaires de l'État, et cela dans le but de pouvoir agir impunément contre la foi jurée et se faire arbitre de tout, en écartant tous les obstacles. — Mais comme l'Église ne peut le souffrir patiemment, car ce serait pour elle déserter les plus grands et les plus sacrés des devoirs, et qu'elle réclame absolument le religieux accomplissement de la foi qu'on lui a jurée, il naît souvent entre la puissance spirituelle et le pouvoir civil des conflits dont l'issue presque inévitable est d'assujettir celle qui est le moins pourvue des moyens humains à celui qui en est mieux pourvu.

Ainsi, dans cette situation politique que plusieurs favorisent aujourd'hui, il y a une tendance des idées et des volontés à chasser tout à fait l'Église de la société ou à la tenir assujettie et enchaînée à l'État. La plupart des mesures prises par les gouvernements s'inspirent de ce dessein. Les lois, l'administration publique, l'éducation sans religion, la spoliation

Eiusmodi de regenda civitate sententias ipsa naturalis ratio convincit, a veritate dissidere plurimum. — Quidquid enim potestatis usquam est, a Deo tamquam maximo augustissimoque fonte proficisci, ipsa natura testatur. Imperium autem populare, quod, nullo ad Deum respectu, in multitudine inesse natura dicitur, si praeclare ad suppeditandum valet blandimenta et flammas multarum cupiditatum, nulla quidem nititur ratione probabili, neque satis habere virium potest ad securitatem publicam quietamque ordinis constantiam. Revera his doctrinis res inclinavere usque eo, ut haec a pluribus tamquam lex in civili prudentia sanciatur, seditiones posse iure conflari. Valet enim opinio, nihilo principes pluris esse, quam delectos quosdam, qui voluntatem popularem exequantur : ex quo fit, quod necesse est, ut omnia sint pariter cum populi arbitrio mutabilia, et timor aliquis turbarum semper impendeat.

De religione autem putare, nihil inter formas dispares et contrarias interesse, hunc plane habet exitum, nolle ullam probare iudicio, nolle usu. Atqui istud ab atheismo, si nomine aliquid differt, re nihil differt. Quibus enim Deum esse persuasum est ii, modo constare sibi nec esse perabsurdi velint, necessario intelligunt, usitatas in cultu divino rationes, quarum tanta est differentia maximisque etiam de rebus dissimilitudo et pugna, æque probabiles, aeque bonas, æque Deo acceptas esse omnes non posse.

Sic illa quidlibet sentiendi litterarumque formis quidlibet exprimendi facultas, omni moderatione posthabita, non quoddam est propria vi sua bonum, quo societas humana iure laetetur : sed multorum malorum fons et origo. — Libertas, ut quae virtus est hominem perficiens, debet in eo quod verum sit, quodque bonum, versari : boni autem verique ratio mutari ad hominis arbitrium non potest, sed manet semper eadem, neque minus est, quam ipsa rerum natura,

et la destruction des Ordres religieux, la suppression du pouvoir temporel des Pontifes romains, tout tend à ce but : frapper au cœur les institutions chrétiennes, réduire à rien la liberté de l'Église catholique et à néant ses autres droits.

La simple raison naturelle démontre combien cette façon d'entendre le gouvernement civil s'éloigne de la vérité. — Son témoignage, en effet, suffit à établir que tout ce qu'il y a d'autorité parmi les hommes procède de Dieu, comme d'une source auguste et suprême. Quant à la souveraineté du peuple, que, sans tenir aucun compte de Dieu, l'on dit résider de droit naturel dans le peuple, si elle est éminemment propre à flatter et à enflammer une foule de passions, elle ne repose sur aucun fondement solide, et ne saurait avoir assez de force pour garantir la sécurité publique et le maintien paisible de l'ordre. En effet, sous l'empire de ces doctrines, les principes ont fléchi à ce point que, pour beaucoup, c'est une loi imprescriptible en droit politique, que de pouvoir légitimement soulever des séditions. Car l'opinion prévaut que les chefs du gouvernement ne sont plus que des délégués chargés d'exécuter la volonté du peuple, d'où cette conséquence nécessaire, que tout peut également changer au gré du peuple et qu'il y a toujours à craindre des troubles.

Relativement à la religion, penser qu'il est indifférent qu'elle ait des formes disparates et contraires, équivaut simplement à n'en vouloir ni choisir ni suivre aucune. C'est l'athéisme, moins le nom. Quiconque, en effet, croit en Dieu, s'il est conséquent et qu'il ne veuille pas tomber dans l'absurde, doit nécessairement admettre que les divers cultes en usage, entre lesquels il y a tant de différence, de disparité et d'opposition, même sur les points les plus importants, ne sauraient être tous également vrais, également bons, également agréables à Dieu.

De même la liberté de penser et de publier ses pensées, soustraite à toute règle, n'est pas de soi un bien dont la société ait à se féliciter ; c'est plutôt la source et l'origine de beaucoup de maux. — La liberté, cet élément de perfection pour l'homme, doit s'appliquer à ce qui est vrai et à ce qui est bon. Or, l'essence du bien et de la vérité ne peut

incommutabilis. Si mens adsentiatur opinionibus falsis, si malum voluntas adsumat et ad id se applicet, perfectionem sui neutra consequitur, sed excidunt dignitate naturali et in corruptelam ambae delabuntur. Quaecumque sunt igitur virtuti veritatique contraria, ea in luce atque in oculis hominum ponere non est aequum: gratia tutelave legum defendere, multo minus. Sola bene acta vita via est in coelum, quo tendimus universi; ob eamque rem aberrat civitas a regula et praescriptione naturae, si licentiam opinionum praveque factorum in tantum lascivire sinat, ut impune liceat mentes a veritate, animos a virtute deducere. Ecclesiam vero, quam Deus ipse constituit, ab actione vitae excludere, a legibus, ab institutione adolescentium, a societate domestica magnus et perniciosus est error. Bene morata civitas esse, sublata religione, non potest: iamque plus fortasse, quam oporteret, est cognitum, qualis in se sit et quorsum pertineat illa de vita et moribus philosophia, quam *civilem* nominant. Vera est magistra virtutis et custos morum Ecclesia Christi: ea est, quae incolumia tuetur principia, unde officia ducuntur propositisque caussis ad honeste vivendum efficacissimis, iubet non solum fugere prave facta, sed regere motus animi rationi contrarios etiam sine effectu. — Ecclesiam vero in suorum officiorum munere potestati civili velle esse subiectam, magna quidem iniuria, magna temeritas est. Hoc facto perturbatur ordo, quia quae naturalia sunt praeponuntur iis, quae sunt supra naturam: tollitur aut certe magnopere minuitur frequentia bonorum, quibus, si nulla re impediretur, communem vitam Ecclesia compleret: praetereaque via ad inimicitias munitur et certamina, quae quantam utrique reipublicae perniciem afferant, nimis saepe eventus demonstravit.

Huiusmodi doctrinas, quae nec humanae rationi probantur, et plurimum habent in civilem disciplinam momenti, romani

changer au gré de l'homme ; mais elle demeure toujours la même, et non moins que la nature des choses elle est immuable. Si l'intelligence adhère à des opinions fausses, si la volonté choisit le mal et s'y attache, ni l'une ni l'autre n'atteint sa perfection, toutes deux déchoient de leur dignité native et se corrompent. Il n'est donc pas permis de mettre au jour et d'exposer aux yeux des hommes ce qui est contraire à la vertu et à la vérité, et bien moins encore de placer cette licence sous la tutelle et la protection des lois. Il n'y a qu'une voie pour arriver au ciel, vers lequel nous tendons tous : c'est une bonne vie. L'État s'écarte donc des règles et des prescriptions de la nature, s'il favorise à ce point la licence des opinions et des actions coupables, que l'on puisse impunément détourner les esprits de la vérité et les âmes de la vertu. — Quant à l'Église, que Dieu lui-même a établie, l'exclure de la vie publique, des lois, de l'éducation de la jeunesse, de la société domestique, c'est une grande et pernicieuse erreur. Une société sans religion ne saurait être bien réglée; et déjà, plus peut-être qu'il ne faudrait, l'on voit ce que vaut en soi et dans ses conséquences cette soi-disant *morale civile*. La vraie maîtresse de la vertu et la gardienne des mœurs est l'Église du Christ. C'est elle qui conserve en leur intégrité les principes d'où découlent les devoirs, et qui, suggérant les plus nobles motifs de bien vivre, ordonne non seulement de fuir les mauvaises actions, mais de dompter les mouvements de l'âme contraires à la raison, quand même ils ne se traduisent pas en actes. Prétendre assujettir l'Église au pouvoir civil, dans l'exercice de son ministère, c'est à la fois une grande injustice et une grande témérité. Par le fait même on trouble l'ordre, car on donne le pas aux choses naturelles sur les choses surnaturelles ; on tarit, ou certainement on diminue beaucoup l'affluence des biens dont l'Église, si elle était sans entraves, comblerait la société; et, de plus, on ouvre la voie à des haines et à des luttes dont de trop fréquentes expériences ont démontré la grande et funeste influence sur l'une et l'autre société.

Ces doctrines, que la raison humaine réprouve, et qui ont une influence si considérable sur la marche des choses

Pontifices decessores Nostri, cum probe intelligerent quid a se postularet apostolicum munus, impune abire nequaquam passi sunt. Sic Gregorius XVI per Encyclicas litteras hoc initio *Mirari vos* die XV Augusti anno MDCCCXXXII, magna sententiarum gravitate ea perculit, quae iam praedicabantur, in cultu divino nullum adhibere delectum oportere : integrum singulis esse, quod malint, de religione iudicare ; solam cuique suam esse conscientiam iudicem : praeterea edere quae quisque senserit, itemque res moliri novas in civitate licere. De rationibus rei sacrae reique civilis distrahendis sic idem Pontifex : « Neque laetiora et religioni et principatui ominari « possemus ex eorum votis, qui Ecclesiam a regno separari, « mutuamque imperii cum sacerdotio concordiam abrumpi « discupiunt. Constat quippe, pertimesci ab impudentissimae « libertatis amatoribus concordiam illam, quae semper rei et « sacrae et civili fausta extitit et salutaris. » — Non absimili modo Pius IX, ut sese opportunitas dedit, ex opinionibus falsis, quae maxime valere coepissent, plures notavit, easdemque postea in unum cogi iussit, ut scilicet in tanta errorum colluvione haberent catholici homines, quod sine offensione sequerentur (1).

Ex iis autem Pontificum praescriptis illa omnino intelligi necesse est, ortum publicae potestatis a Deo ipso, non a multitudine repeti oportere : seditionum licentiam cum ratione pugnare : officia religionis nullo loco numerare, vel uno modo esse in disparibus generibus affectos, nefas esse privatis hominibus, nefas civitatibus : immoderatam sentiendi sensusque palam iactandi potestatem non esse in civium iuribus

(1) Earum nonnullas indicare sufficiat.

Prop. XIX. — Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus iuribus sibi a divino suo Fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire quae sint Ecclesiae iura ac limites, intra quos eadem iura exercere queat.

Prop. XXXIX. — Reipublicae status, utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam pollet nullis circumscripto limitibus.

Prop. LV. — Ecclesia a Statu, Statusque ab Ecclesia seiungendus est.

Prop. LXXIX. — . . . . . falsum est, civilem cuiusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi, conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos, ac indifferentismi pestem propagandam.

publiques, les Pontifes Romains, Nos prédécesseurs, dans la pleine conscience de ce que réclamait d'eux la Charge Apostolique, n'ont jamais souffert qu'elles fussent impunément émises. C'est ainsi que, dans sa lettre encyclique « *Mirari vos* », du 15 août 1832, Grégoire XVI, avec une grande autorité doctrinale, a repoussé ce que l'on avançait dès lors: qu'en fait de religion, il n'y a pas de choix à faire ; que chacun est maître d'en juger à son aise, que chacun ne relève que de sa conscience et peut, en outre, publier ce qu'il pense et ourdir des révolutions dans l'État. Quant à la séparation de l'Église et de l'État, ce Pontife s'exprime en ces termes : « Nous ne « pouvons pas attendre pour l'Église et l'État des résultats « meilleurs des tendances de ceux qui prétendent séparer « l'Église de l'État, et rompre la concorde mutuelle entre le « sacerdoce et l'empire. C'est qu'en effet les fauteurs d'une « liberté effrénée redoutent cette concorde, qui a toujours été « si favorable et salutaire aux intérêts religieux et civils » — De la même manière Pie IX, chaque fois que l'occasion s'en présenta, a condamné les fausses opinions les plus en vogue, et ensuite il en fit faire un recueil, afin que dans un tel déluge d'erreurs les catholiques eussent une direction sûre (1).

De ces décisions des Souverains-Pontifes, il faut absolument admettre que l'origine de la puissance publique doit s'attribuer à Dieu, et non à la multitude; que le droit à l'émeute répugne à la raison ; que ne tenir aucun compte des devoirs de la religion, ou traiter de la même manière les différentes religions, n'est permis ni aux individus ni aux sociétés ; que la liberté illimitée de penser et d'émettre en public ses pensées

(1) Il suffit d'en citer quelques-unes :

Prop. XIX. — L'Église n'est pas une société vraie, parfaite, indépendante; elle ne jouit pas de droits propres et constants que lui ait conférés son divin Fondateur, mais il appartient au pouvoir civil de définir quels sont les droits de l'Église et dans quelles limites elle peut les exercer.

Prop. XXXIX. — L'État, comme origine et source de tous les droits, jouit d'un droit illimité.

Prop. LV. — Il faut séparer l'Église de l'État et l'État de l'Église.

Prop. LXXIX. — . . . il est faux que la liberté civile des cultes et la pleine faculté donnée à chacun de manifester ouvertement et publiquement n'importe quelles opinions ou pensées, aient pour conséquence de corrompre plus facilement les esprits et les mœurs et de propager la peste de l'indifférence.

neque in rebus gratia patrocinioque dignis ulla ratione ponendam. — Similiter intelligi debet, Ecclesiam societatem esse, non minus quam ipsam civitatem, genere et iure perfectam : neque debere, qui summam imperii teneant, committere ut sibi servire aut subesse Ecclesiam cogant, aut minus esse sinant ad suas res agendas liberam, aut quicquam de ceteris iuribus detrahant, quae in ipsam a Iesu Christo collata sunt. — In negotiis autem mixti iuris, maxime esse secundum naturam itemque secundum Dei consilia non secessionem alterius potestatis ab altera, multoque minus contentionem, sed plane concordiam, eamque cum caussis proximis congruentem, quae caussae utramque societatem genuerunt.

Haec quidem sunt, quae de constituendis temperandisque civitatibus ab Ecclesia catholica praecipiuntur. — Quibus tamen dictis decretisque si recte diiudicari velit, nulla per se reprehenditur ex variis reipublicae formis, ut quae nihil habent, quod doctrinae catholicae repugnet, eaedemque possunt, si sapienter adhibeantur et iuste, in optimo statu tueri civitatem. — Immo neque illud per se reprehenditur, participem plus minus esse populum rei publicae : quod ipsum certis in temporibus certisque legibus potest non solum ad utilitatem, sed etiam ad officium pertinere civium. — Insuper neque caussa iusta nascitur, cur Ecclesiam quisquam criminetur, aut esse in lenitate facilitateque plus aequo restrictam, aut ei, quae germana et ligitima sit, libertati inimicam. — Revera si divini cultus varia genera eodem iure esse, quo veram religionem, Ecclesia iudicat non licere, non ideo tamen eos damnat rerum publicarum moderatores, qui, magni alicuius aut adipiscendi boni, aut prohibendi caussa mali, moribus atque usu patienter ferunt, ut ea habeant singula in civitate locum. — Atque illud quoque magnopere cavere Ecclesia solet ut ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur, quia, quod sapienter Augustinus monet, *credere non potest homo nisi volens* (1).

Simili ratione nec potest Ecclesia libertatem probare eam, quae fastidium gignat sanctissimarum Dei legum, debitamque potestati legitimae obedientiam exuat. Est enim licentia

(1) *Tract.* XXVI *in Ioan*, n. 2.

ne doit nullement être rangée parmi les droits des citoyens, ni parmi les choses dignes de faveur et de protection. — De même il faut admettre que l'Église, non moins que l'État, de sa nature et de plein droit, est une société parfaite ; que les dépositaires du pouvoir ne doivent pas prétendre asservir et subjuguer l'Église, ni diminuer sa liberté d'action dans sa sphère, ni lui enlever n'importe lequel des droits qui lui ont été conférés par JÉSUS-CHRIST. — Dans les questions de droit mixte, il est pleinement conforme à la nature, ainsi qu'aux desseins de Dieu, non de séparer une puissance de l'autre, moins encore de les mettre en lutte, mais bien d'établir entre elles cette concorde qui est en harmonie avec les attributs spéciaux que chaque société tient de sa nature.

Telles sont les règles tracées par l'Église catholique relativement à la constitution des États. — Ces principes et ces décrets, si l'on veut en juger sainement, ne réprouvent en soi aucune des différentes formes de gouvernement, attendu que celles-ci n'ont rien qui répugne à la doctrine catholique, et que si elles sont appliquées avec sagesse et justice, elles peuvent toutes garantir la prospérité publique. — Bien plus, on ne réprouve pas en soi que le peuple ait sa part plus ou moins grande au gouvernement ; cela même, en certains temps et sous certaines lois, peut devenir non seulement un avantage, mais un devoir pour les citoyens. — De plus, il n'y a pour personne de juste motif d'accuser l'Église d'être l'ennemie, soit d'une juste tolérance, soit d'une saine et légitime liberté. — En effet, si l'Église juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie religion, elle ne condamne pas pour cela les chefs d'État qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'État. — C'est d'ailleurs la coutume de l'Église de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré, car, ainsi que l'observe sagement saint Augustin, *l'homme ne peut croire que de plein gré* (1).

Par la même raison, l'Église ne peut approuver une liberté

(1) *Traité 26 sur saint Jean*, n. 2.

verius, quam libertas; rectissimeque ab Augustino *libertas perditionis* (1), a Petro Apostolo *velamen malitiae* (2) appellatur: immo, cum sit praeter rationem, vera servitus est: *qui*, enim, *facit peccatum, servus est peccati* (3). Contra illa germana est atque expetenda libertas, quae si privatim spectetur, erroribus et cupiditatibus, teterrimis dominis, hominem servire non sinit: si publice, civibus sapienter praeest, facultatem augendorum commodorum large ministrat: remque publicam ab alieno arbitrio defendit. — Atqui honestam hanc et homine dignam libertatem, Ecclesia probat omnium maxime, eamque ut tueretur in populis firmam atque integram, eniti et contendere nunquam destitit. — Revera quae res in civitate plurimum ad communem salutem possunt: quae sunt contra licentiam principum populo male consulentium utiliter institutae: quae summam rempublicam vetant in municipalem, vel domesticam rem importunius invadere: quae valent ad decus, ad personam hominis, ad aequabilitatem iuris in singulis civibus conservandam, earum rerum omnium Ecclesiam catholicam vel inventricem, vel auspicem, vel custodem semper fuisse, superiorum aetatum monumenta testantur. Sibi igitur perpetuo consentiens, si ex altera parte libertatem respuit immodicam, quae et privatis et populis in licentiam vel in servitutem cadit, ex altera volens et libens amplectitur res meliores, quas dies afferat, si vere prosperitatem contineant huius vitae, quae quoddam est velut stadium ad alteram eamque perpetuo mansuram. — Ergo quod inquiunt, Ecclesiam recentiori civitatum invidere disciplinae, et quaecumque horum temporum ingenium peperit, omnia promiscue repudiare, inanis est et iciuna calumnia. Insaniam quidem repudiat opinionum: improbat nefaria seditionum studia, illumque nominatim habitum animorum, in quo initia perspiciuntur voluntarii discessus a Deo: sed quia omne, quod verum est, a Deo proficisci necesse est, quidquid, indagando, veri attingatur, agnoscit Ecclesia velut quoddam divinae mentis vestigium. Cumque nihil sit in rerum natura veri, quod doctrinis divinitus traditis fidem abroget, multa

(1) *Epist.* CV, ad Donatistas, cap. II, n. 9.
(2) I *Petr.*, II, 16.
(3) *Ioan*, VIII, 34.

qui engendre le dégoût des plus saintes lois de Dieu, et secoue l'obéissance due à l'autorité légitime. C'est là plutôt une licence qu'une liberté, et saint Augustin l'appelle très justement *une liberté de perdition* (1), et l'apôtre saint Pierre *un voile de méchanceté* (2). Bien plus, cette prétendue liberté étant opposée à la raison est une véritable servitude. *Celui qui commet le péché est l'esclave du péché* (3). Celle-là, au contraire, est la liberté vraie et désirable qui, dans l'ordre individuel, ne laisse l'homme esclave ni des erreurs ni des passions, qui sont ses pires tyrans, et dans l'ordre public trace de sages règles aux citoyens, facilite largement l'accroissement du bien-être, et préserve de l'arbitraire d'autrui la chose publique. — Cette liberté honnête et digne de l'homme, l'Église l'approuve au plus haut point, et pour en garantir aux peuples la ferme et intégrale jouissance, elle n'a jamais cessé de lutter et de combattre. — Oui, en vérité, tout ce qu'il peut y avoir de salutaire au bien général dans l'État; tout ce qui est utile à protéger le peuple contre la licence des princes qui ne pourvoient pas à son bien ; tout ce qui empêche les empiètements injustes de l'État sur la commune ou la famille; tout ce qui intéresse l'honneur, la personnalité humaine, et la sauvegarde des droits égaux de chacun, tout cela l'Église catholique en a toujours pris soit l'initiative, soit le patronage, soit la protection, comme l'attestent les monuments des âges précédents. Toujours conséquente avec elle-même, si d'une part elle repousse une liberté immodérée, qui pour les individus et les peuples dégénère en licence ou en servitude, de l'autre, elle embrasse de grand cœur les progrès que chaque jour fait naître, si vraiment ils contribuent à la prospérité de cette vie, qui est comme un acheminement vers la vie future et durable à jamais.

Ainsi donc, dire que l'Église voit de mauvais œil les formes plus modernes des systèmes politiques, et repousse en bloc toutes les découvertes du génie contemporain, c'est une calomnie vaine et sans fondement. Sans doute, elle répudie les opinions malsaines; elle réprouve les pernicieux penchants à la

(1) *Epit.* 105 *aux Donat.*, ch. II, n. 9.
(2) I *Pierre*, II, 16.
(3) *Jean*, VIII, 34.

quae adrogent, omnisque possit inventio verum ad Deum ipsum vel cognoscendum vel laudandum impellere, idcirco quidquid accedat ad scientiarum fines proferendos, gaudente et libente Ecclesia semper accedet : eademque studiose, ut solet, sicut alias disciplinas, ita illas etiam fovebit ac provehet, quae positae sunt in explicatione naturae. Quibus in studiis, non adversatur Ecclesia si quid mens repererit novi : non repugnat quin plura quaerantur ad decus commoditatemque vitae : immo inertiae desidiaeque inimica, magnopere vult ut hominum ingenia uberes ferant exercitatione et cultura fructus : incitamenta praebet ad omne genus artium atque operum : omniaque harum rerum studia ad honestatem salutemque virtute sua dirigens, impedire nititur, quominus a Deo bonisque coelestibus sua hominem intelligentia atque industria deflectat.

Sed haec, tametsi plena rationis et consilii, minus probantur hoc tempore, cum civitates non modo recusant sese ad christianae sapientiae referre formam, sed etiam videntur quotidie longius ab ea velle discedere. — Nihilominus quia in lucem prolata veritas solet sua sponte late fluere, hominumque mentes sensim pervadere, idcirco Nos conscientia maximi sanctissimique officii, hoc est Apostolica, qua fungimur ad gentes universas, legatione permoti, ea quae vera sunt, libere, ut debemus, eloquimur : non quod non perspectam habeamus rationem temporum, aut repudianda aetatis nostrae honesta atque utilia incrementa putemus, sed quod rerum publicarum tutiora ab offensionibus itinera ac firmiora fundamenta vellemus ; idque incolumi populorum germana libertate ; in hominibus enim mateet custos optima libertatis veritas est : *veritas liberabit vos* (1).

(1) *Ioan*, VIII, 32.

révolte, et tout particulièrement cette prédisposition des esprits où perce déjà la volonté de s'éloigner de Dieu ; mais comme tout ce qui est vrai ne peut procéder que de Dieu, en tout ce que les recherches de l'esprit humain découvrent de vérité, l'Église reconnaît comme une trace de l'intelligence divine : et comme il n'y a aucune vérité naturelle qui infirme la foi aux vérités divinement révélées, que beaucoup la confirment, et que toute découverte de la vérité peut porter à connaître et à louer Dieu lui-même, l'Église accueillera toujours volontiers et avec joie tout ce qui contribuera à élargir la sphère des sciences, et ainsi qu'elle l'a toujours fait pour les autres sciences, elle favorisera et encouragera celles qui ont pour objet l'étude de la nature. En ce genre d'études l'Église ne s'oppose à aucune découverte de l'esprit ; elle voit sans déplaisir tant de recherches qui ont pour but l'agrément et le bien-être ; et même, ennemie née de l'inertie et de la paresse, elle souhaite grandement que l'exercice et la culture fassent porter au génie de l'homme des fruits abondants. Elle a des encouragements pour toute espèce d'arts et d'industries et, en dirigeant par sa vertu toutes ces recherches vers un but honnête et salutaire, elle s'applique à empêcher que l'intelligence et l'industrie de l'homme ne le détournent de Dieu et des biens célestes.

C'est cette manière d'agir, pourtant si raisonnable et si sage, qui est discréditée en ce temps où les États non seulement refusent de se conformer aux principes de la philosophie chrétienne, mais paraissent vouloir s'en éloigner chaque jour davantage. Néanmoins, le propre de la lumière étant de rayonner d'elle-même au loin et de pénétrer peu à peu les esprits des hommes, mu comme Nous sommes par la conscience des très hautes et très saintes obligations de la mission apostolique dont Nous sommes investi envers tous les peuples, Nous proclamons librement, selon notre devoir, la vérité. Non pas que nous ne tenions aucun compte des temps, ou que nous estimions devoir proscrire les honnêtes et utiles progrès de notre âge ; mais parce que nous voudrions voir les affaires publiques suivre des voies moins périlleuses et reposer sur de plus solides fondements ; et cela en laissant intacte la liberté légitime des peuples, cette liberté dont la

Itaque in tam difficili rerum cursu, catholici homines, si Nos, ut oportet, audierint, facile videbunt quae sua cuiusque sint tam in *opinionibus*, quam in *factis* officia. — Et in opinando quidem, quaecumque Pontifices romani tradiderint vel traditurí sunt, singula necesse est et tenere iudicio stabili comprehensa, et palam, quoties res postulaverit, profiteri. Ac nominatim de iis, quas *libertates* vocant novissimo tempore quaesitas, oportet Apostolicae Sedis stare sudicio, et quod ipsa senserit, idem sentire singulos. *Cavendum, ne quem fallat honesta illarum species :* cogitandumque quibus ortae initiis, et quibus passim sustententur atque alantur studiis. Satis iam est experiendo cognitum, quarum illae rerum effectrices sint in civitate : eos quippe passim genuere fructus, quorum probos viros et sapientes iure poeniteat. — Si talis alicubi aut reapse sit, aut fingatur cogitatione civitas, quae christianum nomem insectetur proterve et tyrannice, cum eaque conferatur genus id reipublicae recens, de quo loquimur, poterit hoc videri tolerabilius. Principia tamen, quibus nititur, sunt profecto eiusmodi, sicut ante diximus, ut per se ipsa probari nemini debeant.

Potest tamen aut in privatis domesticisque rebus, aut in publicis actio versari. — Privatim quidem primum officium est, praeceptis evangelicis diligentissime conformare vitam et mores, nec recusare si quid christiana virtus exigat ad patiendum tolerandumque paulo difficilius. Debent praeterea singuli Ecclesiam sic diligere, ut communem matrem : eiusque et servare obedienter leges et honori servire, et iura salva velle : conarique, ut ab iis, in quos quisque aliquid auctoritate potest, pari pietate colatur atque ametur. — Illud etiam publicae salutis interest, ad rerum urbanarum administrationem conferre sapienter operam : in eaque studere maxime et efficere, ut adolescentibus ad religionem, ad probos mores informandis ea ratione, qua aequum est christianis, publice consultum sit ; quibus ex rebus magnopere pendet singularum salus civitatum. — Item catholicorum hominum

vérité est parmi les hommes la source et la meilleure sauvegarde : *La vérité vous délivrera* (1).

Si donc, dans ces conjonctures difficiles, les catholiques Nous écoutent, comme c'est leur devoir, ils sauront exactement quels sont les devoirs de chacun tant en *théorie* qu'en *pratique*. — En théorie d'abord, il est nécessaire de s'en tenir avec une adhésion inébranlable à tout ce que les Pontifes romains ont enseigné ou enseigneront ; et, toutes les fois que les circonstances l'exigeront, d'en faire profession publique. Particulièrement en ce qui touche aux *libertés modernes*, comme on les appelle, chacun doit s'en tenir au jugement du Siège Apostolique, et se conformer à ses décisions. *Il faut prendre garde de se laisser tromper par la spécieuse honnêteté de ces libertés*, et se rappeler de quelles sources elles émanent et par quel esprit elles se propagent et se soutiennent. L'expérience a déjà fait suffisamment connaître les résultats qu'elles ont eus pour la société, et combien les fruits qu'elles ont portés, inspirent à bon droit de regrets aux hommes honnêtes et sages. S'il existe quelque part, ou si l'on imagine par la pensée un État qui persécute effrontément et tyranniquement le nom chrétien, et qu'on le compare au genre de gouvernement moderne dont Nous parlons, ce dernier pourrait sembler plus tolérable. Cependant les principes sur lesquels se base ce dernier sont de telle nature, ainsi que Nous l'avons dit, qu'en eux-mêmes ils ne doivent être approuvés par personne.

En pratique, l'action peut s'exercer soit dans les affaires privées et domestiques, soit dans les affaires publiques. — Dans l'ordre privé, le premier devoir de chacun est de conformer très exactement sa vie et ses mœurs aux préceptes de l'Évangile, et de ne pas reculer devant ce que la vertu chrétienne impose de quelque peu difficile à souffrir et à endurer. Tous doivent, en outre, aimer l'Église comme leur mère commune, obéir à ses lois, pourvoir à son honneur, sauvegarder ses droits et prendre soin que ceux sur lesquels ils exercent quelque autorité la respectent et l'aiment avec la même piété

(1) *Jean*, VIII, 34.

operam ex hoc tamquam angustiore campo longius excurrere, ipsamque summam rempublicam complecti, generatim utile est atque honestum. *Generatim* eo dicimus, quia haec praecepta Nostra gentes universas attingunt. Ceterum potest alicubi accidere, ut, maximis iustissimisque de caussis, rempublicam capessere in muneribusque politicis versari, nequaquam expediat. Sed generatim, ut diximus, nullam velle rerum publicarum partem attingere tam esset in vitio, quam nihil ad communem utilitatem afferre studii, nihil operae : eo vel magis quod catholici homines ipsius, quam profitentur, admonitione doctrinae, ad rem integre et ex fide gerendam impelluntur. Contra, ipsis otiosis, facile habenas accepturi sunt ii, quorum opiniones spem salutis haud sane magnam afferant. Idque esset etiam cum pernicie coniunctum christiani nominis : propterea quod plurimum possent qui male essent in Ecclesiam animati ; minimum, qui bene. Quamobrem perspicuum est, ad rempublicam adeundi caussam esse iustam catholicis : non enim adeunt, neque adire debent ob eam caussam, ut probent quod est hoc tempore in rerum publicarum rationibus non honestum ; sed ut has ipsas rationes, quoad fieri potest, in bonum publicum transferant sincerum atque verum, destinatum animo habentes, sapientiam virtutemque catholicae religionis, tamquam saluberrimum succum ac sanguinem, in omnes reipublicae venas inducere. — Haud aliter actum in primis Ecclesiae aetatibus. Mores enim et studia ethnicorum quam longissime a studiis abhorrebant moribusque evangelicis : christianos tamen cernere erat in media superstitione incorruptos semperque sui similes animose, quacumque daretur aditus, inferre sese. Fideles in exemplum principibus, obedientesque, quoad fas esset, imperio legum, fundebant mirificum splendorem sanctitatis usquequaque: prodesse studebant fratribus, vocare ceteros ad sapientiam Christi, cedere tamen loco atque emori fortiter parati, si honores, si magistratus, si imperia retinere, incolumi virtute, nequivissent. Qua ratione celeriter instituta christiana non modo in privatas domos, sed in castra, in curiam, in ipsam regiam invexere. « Hesterni sumus, et « vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, muni- « cipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium,

filiale. Il importe encore au salut public que les catholiques prêtent sagement leur concours à l'administration des affaires municipales, et s'appliquent surtout à faire en sorte que l'autorité publique pourvoie à l'éducation morale et religieuse de la jeunesse, comme il convient à des chrétiens : de là dépend surtout le salut de la société. — Il sera généralement utile et louable que les catholiques étendent leur action au delà des limites de ce champ trop restreint et abordent les grandes charges de l'État. *Généralement*, disons-Nous, car ici Nos conseils s'adressent à toutes les nations. Du reste, il peut arriver quelque part que, pour les motifs les plus graves et les plus justes, il ne soit nullement expédient de participer aux affaires politiques et d'accepter les fonctions de l'État.

Mais généralement, comme Nous l'avons dit, refuser de prendre aucune part aux affaires publiques, serait aussi répréhensible que de n'apporter à l'utilité commune ni soin ni concours ; d'autant plus que les catholiques, en vertu même de la doctrine qu'ils professent, sont obligés de remplir ce devoir en toute intégrité et conscience. D'ailleurs, eux s'abstenant, les rênes du gouvernement passeront sans conteste aux mains de ceux dont les opinions n'offrent certes pas grand espoir de salut pour l'État. Ce serait, de plus, pernicieux aux intérêts chrétiens, parce que les ennemis de l'Église auraient tout pouvoir et ses défenseurs aucun. Il est donc évident que les catholiques ont de justes motifs d'aborder la vie politique; car ils le font et doivent le faire, non pour approuver ce qu'il peut y avoir de blâmable présentement dans les institutions politiques, mais pour tirer de ces institutions mêmes, autant que faire se peut, le bien public sincère et vrai, en se proposant d'infuser dans toutes les veines de l'État, comme une sève et un sang réparateur, la vertu et l'influence de la religion catholique.

Ainsi fut-il fait aux premiers âges de l'Église. Rien n'était plus éloigné des maximes et des mœurs de l'Évangile, que les maximes et les mœurs des païens; on voyait toutefois les chrétiens, incorruptibles en pleine superstition et toujours semblables à eux-mêmes, entrer courageusement partout où s'ouvrait un accès. D'une fidélité exemplaire envers les princes,

« senatum, forum (1) : » ita ut fides christiana, cum Evangelium publice profiteri lege licuit, non in cunis vagiens, sed adulta et iam satis firma in magna civitatum parte apparuerit.

Iamvero his temporibus consentaneum est, haec maiorum exempla renovari. — Catholicos quidem, quotquot digni sunt eo nomine, primum omnium necesse est amantissimos Ecclesiae filios et esse et videri velle : quae res nequeant cum hac laude consistere, eas sine cunctatione respuere : institutis populorum, quantum honeste fieri potest, ad veritatis iustitiaeque patrocinium uti : elaborare, ut constitutum naturae Deique lege modum libertas agendi ne transiliat : dare operam ut ad eam, quam diximus christianam similitudinem et formam omnis respublica traducatur.— Harum rerum adipiscendarum ratio constitui uno certoque modo haud commode potest, cum debeat singulis locis temporibusque, quae sunt multum inter se disparia, convenire. Nihilominus conservanda in primis est voluntatum concordia, quaerendaque agendorum similitudo. Atque optime utrumque impetrabitur, si praescripta Sedis Apostolicae legem vitae singuli putent, atque Episcopis obtemperent, quos *Spiritus sanctus posuit regere Ecclesiam Dei* (2).— Defensio quidem catholici nominis necessario postulat ut in profitendis doctrinis, quae ab Ecclesia traduntur, una sit omnium sententia, et summa constantia, et hac ex parte cavendum ne quis opinionibus falsis aut ullo modo conniveat, aut mollius resistat, quam veritas patiatur. De iis quae sunt opinabilia, licebit cum moderatione studioque indagandae veritatis disputare, procul tamen suspicionibus iniuriosis, criminationibusque mutuis. — Quam ad rem, ne animorum coniunctio criminandi temeritate dirimatur, sic intelligant universi : integritatem professionis catholicae consistere nequaquam posse cum opinionibus ad *naturalismum* vel *rationalismum* accedentibus, quarum summa est tollere funditus instituta christiana, hominisque stabilire in societate principatum, posthabito Deo. Pariter non licere aliam officii formam privatim sequi, aliam publice, ita scilicet

(1) *Tertull.*, *Apol.*, n. 37.
(2) *Act.*, xx, 28.

et d'une obéissance aux lois de l'État aussi parfaite qu'il leur était permis, ils jetaient de toute part un merveilleux éclat de sainteté, s'efforçaient d'être utiles à leurs frères, et d'attirer les autres à suivre Notre-Seigneur, disposés cependant à céder la place et à mourir courageusement s'ils n'avaient pu, sans blesser leur conscience, garder les honneurs, les magistratures et les charges militaires. De la sorte, ils introduisirent rapidement les institutions chrétiennes non seulement dans les foyers domestiques, mais dans les camps, la Curie et jusqu'au palais impérial : « Nous ne sommes que d'hier et « nous remplissons tout ce qui est à vous : vos villes, vos « îles, vos forteresses, vos municipes, vos conciliabules, vos « camps eux-mêmes, les tribus, les décuries, le palais, le Sénat, « le Forum » (1). Aussi lorsqu'il fut permis de professer publiquement l'Évangile, la foi chrétienne apparut dans un grand nombre de villes, non vagissante encore, mais forte et déjà pleine de vigueur.

Dans les temps où nous sommes, il y a tout lieu de renouveler ces exemples de nos pères.— Avant tout, il est nécessaire que tous les catholiques dignes de ce nom se déterminent à être et à se montrer les fils très dévoués de l'Église ; qu'ils repoussent sans hésiter tout ce qui serait incompatible avec cette profession ; qu'ils se servent des institutions publiques, autant qu'ils pourront le faire en conscience, au profit de la vérité et de la justice ; qu'ils travaillent à ce que la liberté ne dépasse pas la limite posée par la loi naturelle et divine ; qu'ils prennent à tâche de ramener toute constitution publique à cette forme chrétienne que Nous avons proposée pour modèle. — Ce n'est pas chose aisée que de déterminer un mode unique et certain pour réaliser ces données, attendu qu'il doit convenir à des lieux et à des temps fort disparates entre eux. Néanmoins, il faut avant tout conserver la concorde des volontés, et tendre à l'uniformité de l'action. On obtiendra sûrement ce double résultat, si chacun prend pour règle de conduite les prescriptions du Siège Apostolique et l'obéissance aux évêques que l'*Esprit-Saint a établis pour régir l'Église de Dieu* (2).

(1) *Tertull.*, *Apologét.*, n. 37.
(2) *Act.*, xx, 28.

ut Ecclesiae auctoritas in vita privata observetur, in publica respuatur. Hoc enim esset honesta et turpia coniungere, hominemque secum facere digladiantem, cum contra debeat sibi semper constare, neque ulla in re ullove in genere vitae a virtute christiana deficere. — Verum si quaeratur de rationibus mere politicis, de optimo genere reipublicae, de ordinandis alia vel alia ratione civitatibus, utique de his rebus potest honesta esse dissensio. Quorum igitur cognita ceteroqui pietas est, animusque decreta Sedis Apostolicae obedienter accipere paratus, iis vitio verti dissentaneam de rebus, quas diximus, sententiam, iustitia non patitur : multoque est maior iniuria, si in crimen violatae suspectaeve fidei catholicae, quod non semel factum dolemus, adducantur. — Omninoque istud praeceptum teneant qui cogitationes suas solent mandare litteris, maximeque ephemeridum auctores. In hac quidem de rebus maximis contentione nihil est intestinis concertationibus, vel partium studiis relinquendum loci, sed conspirantibus animis studiisque id debent universi contendere, quod est commune omnium propositum, religionem remque publicam conservare. Si quid igitur dissidiorum antea fuit, oportet voluntaria quadam oblivione conterere : si quid iniuria auctum, ad quoscumque demum ea culpa pertineat, compensandum est caritate mutua et praecipuo quodam omnium in Apostolicam Sedem obsequio redimendum. — Hac via duas res praeclarissimas catholici consecuturi sunt, alteram, ut adiutores sese impertiant Ecclesiae in conservanda propagandaque sapientia christiana : alteram, ut beneficio maximo afficiant societatem civilem cujus malarum doctrinarum cupiditatumque caussa, magnopere periclitatur salus.

La défense du nom chrétien réclame impérieusement que l'assentiment aux doctrines enseignées par l'Église soit de la part de tous unanime et constant, et de ce côté il faut se garder ou d'être en quoi que ce soit de connivence avec les fausses opinions, ou de les combattre plus mollement que ne le comporte la vérité. Pour les choses sur lesquelles on peut discuter librement, il sera permis de discuter avec modération et dans le but de rechercher la vérité, mais en mettant de côté les soupçons injustes et les accusations réciproques. A cette fin, de peur que l'union des esprits ne soit détruite par de téméraires accusations, voici ce que tous doivent admettre : la profession intègre de la foi catholique, absolument incompatible avec les opinions qui se rapprochent du *rationalisme* et du *naturalisme*, et dont le but capital est de détruire de fond en comble les institutions chrétiennes, et d'établir dans la société l'autorité de l'homme à la place de celle de Dieu.

Il n'est pas permis non plus d'avoir deux manières de se conduire, l'une en particulier, l'autre en public, de façon à respecter l'autorité de l'Église dans sa vie privée, et à la rejeter dans sa vie publique ; ce serait là allier ensemble le bien et le mal, et mettre l'homme en lutte avec lui-même, quand au contraire il doit toujours être conséquent et ne s'écarter en aucun genre de vie ou d'affaires de la vertu chrétienne. — Mais s'il s'agit de questions purement politiques, du meilleur genre de gouvernement, de tel ou tel système d'administration civile, des divergences honnêtes sont permises. La justice ne souffre donc pas que l'on fasse un crime à des hommes dont la piété est d'ailleurs connue, et l'esprit tout disposé à accepter docilement les décisions du Saint-Siège, de ce qu'ils sont d'un avis différent sur les points en question.

Ce serait encore une injustice bien plus grande de suspecter leur foi ou de les accuser de la trahir, ainsi que Nous l'avons regretté plus d'une fois. — Que ce soit là une loi imprescriptible pour les écrivains et surtout pour les journalistes. Dans une lutte, où les plus grands intérêts sont en jeu, il ne faut laisser aucune place aux dissensions intestines ou à l'esprit de parti ; mais dans un accord unanime des esprits et des cœurs, tous doivent poursuivre le but commun, qui

Haec quidem, Venerabiles Fratres, habuimus, quae universis catholici orbis gentibus traderemus de civitatum constitutione christiana, officiisque civium singulorum.

Ceterum implorare summis precibus oportet coeleste praesidium, orandusque Deus, ut haec, quae ad ipsius gloriam communemque humani generis salutem cupimus et conamur, optatos ad exitus idem Ipse perducat, cuius est illustrare hominum mentes, permovere voluntates. Divinorum autem beneficiorum auspicem, et paternae benevolentiae Nostrae testem vobis, Venerabiles Fratres, et Clero populoque universo vestrae fidei vigilantiaeque commisso Apostolicam Benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die 1 Nov. an. MDCCCLXXXV. Pontificatus Nostri Anno octavo.

LEO PP. XIII.

est de sauver les grands intérêts de la religion et de la société. Si donc par le passé quelques dissentiments ont eu lieu, il faut les ensevelir dans un sincère oubli : si quelque témérité, si quelque injustice a été commise, quel que soit le coupable, il faut tout réparer par une charité réciproque et tout racheter par un commun assaut de déférence envers le Saint-Siège. — De la sorte les catholiques obtiendront deux avantages très importants : celui d'aider l'Église à conserver et à propager la doctrine chrétienne, et celui de rendre le service le plus signalé à la société, dont le salut était fortement compromis par les mauvaises doctrines et les mauvaises passions.

C'est là, Vénérables Frères, ce que Nous avons cru devoir enseigner à toutes les nations du monde catholique sur la constitution chrétienne des États, et les devoirs privés des sujets.

Il Nous reste à implorer par d'ardentes prières le secours céleste et à conjurer Dieu de faire lui-même aboutir au terme désiré tous nos désirs et tous nos efforts pour sa gloire et le salut du genre humain, Lui qui peut seul éclairer les esprits et toucher les cœurs des hommes. Comme gage des bénédictions divines, et en témoignage de Notre paternelle bienveillance, Nous vous donnons dans la charité du Seigneur, Vénérables Frères, à vous ainsi qu'au clergé et au peuple entier confié à votre garde et à votre vigilance, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 1er novembre 1885, la huitième année de notre pontificat.

LEON XIII, PAPE.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Préface 1
Introduction 1

CHAPITRE Ier. De la constitution de l'Église 7
Article Ier. De la nature de l'Église envisagée comme société 7
§ Ier. L'Église est une société 8
§ II. L'Église est une société spirituelle d'ordre surnaturel 14
§ III. L'Église est une société juridique 16
§ IV. L'Église est une société publique, indépendante, parfaite 20
§ V. L'Église est une société suprême 25
Article II. Des propriétés caractéristiques de l'Église 28
§ Ier. L'Église a la prérogative de l'unité 29
§ II. L'Église a la prérogative de la sainteté 32
§ III. L'Église a la prérogative de la catholicité 35
§ IV. Universalité de l'Église, au point de vue du temps 38
§ V. L'Église a la prérogative de l'apostolicité 41
Article III. De la structure organique de l'Église, au point de vue des membres qui la composent 44
§ Ier. Du clergé 45
§ II. Des laïques 49
§ III. Des religieux 52
Article IV. De la forme du gouvernement dans l'Église ... 58
§ Ier. La forme du gouvernement dans l'Église est monarchique 59
§ II. Convenances théologiques 63
§ III. La volonté de Jésus-Christ énoncée en termes exprès 67

§ IV. La monarchie de l'Église peut-elle être dite mélangée d'aristocratie et de démocratie ?..... 71

CHAPITRE II. Des pouvoirs de l'Église..... 77

Article Ier. Du pouvoir de l'Église en général..... 77

§ Ier. L'Église est dotée d'un double pouvoir, celui de l'ordre et celui de la juridiction..... 78

§ II. Le pouvoir de juridiction externe est le seul dont nous ayons à nous occuper dans notre travail... 81

§ III. Aberration du libéralisme moderne, quand il attribue à l'Église le seul pouvoir de l'ordre, et lui refuse celui de la juridiction..... 83

§ IV. Le pouvoir juridictionnel de l'Église est distinct et indépendant du pouvoir politique..... 89

§ V. La juridiction de l'Église est organisée hiérarchiquement..... 93

Article II. Du pouvoir magistral de l'Église..... 99

§ Ier. L'Église est investie du pouvoir doctrinal..... 99

§ II. Du sujet en qui réside, à proprement parler, au sein de l'Église, le pouvoir doctrinal..... 103

§ III. Le pouvoir doctrinal de l'Église est doté d'infaillibilité..... 105

§ IV. Quel est le magistère de l'Église auquel le don d'infaillibilité est inhérent..... 108

§ V. Jusqu'où s'étend l'infaillibilité du magistère de l'Église..... 113

Article III. Du pouvoir législatif de l'Église..... 117

§ Ier. L'Église est investie du pouvoir législatif..... 118

§ II. Le pouvoir législatif de l'Église est d'ordre surnaturel..... 122

§ III. Le pouvoir législatif de l'Église réside dans l'épiscopat..... 125

§ IV. La matière qui est du ressort du pouvoir législatif de l'Eglise est l'ordre spirituel extérieur..... 126

§ V. Le pouvoir législatif de l'Église ne porte aucune atteinte aux attributions réelles de l'État..... 130

§ VI. Le pouvoir législatif de l'Église peut-il atteindre les actes intérieurs, et comment le peut-il ?.... 135

Article IV. Du pouvoir judiciaire de l'Église..... 137

§ Ier. L'Église est investie du pouvoir judiciaire..... 138

§ II. Preuves empruntées aux livres saints et à la tradition ecclésiastique..... 141

§ III. Le pouvoir judiciaire de l'Église s'étend aussi à la partie doctrinale..... 144
§ IV. Aberration du libéralisme moderne..... 148
Article IV. Du pouvoir coactif de l'Église..... 155
§ Ier. L'Église est investie du pouvoir coactif; elle peut infliger des peines non seulement spirituelles, mais temporelles..... 156
§ II. Arguments de raison qui viennent à l'appui de la vérité établie précédemment..... 161
§ III. Réponses à certaines objections..... 167

CHAPITRE III. Des droits intérieurs de l'Église..... 177
Article Ier. Du droit territorial de l'Église..... 178
§ Ier. Le droit territorial de l'Église s'étend à l'univers entier..... 178
§ II. Une objection..... 182
§ III. L'Eglise a le droit de libre prédication parmi les infidèles..... 186
§ IV. L'Église est-elle admise à défendre par la force le droit dont il s'agit?..... 190
§ V. En qui réside l'autorité d'envoyer des missionnaires aux pays infidèles..... 194
Article II. Du droit constitutif de l'Église..... 197
§ Ier. L'Église n'a pas, ni ne peut avoir le droit constitutif primaire..... 197
§ II. L'Église possède en propre le droit constitutif secondaire..... 201
§ III. L'Église a le droit d'établir des ordres religieux... 204
§ IV. Le droit constitutif de l'Église renferme le développement progressif de l'Église elle-même..... 209
Article III. Du droit de l'Église de choisir ses ministres... 213
§ Ier. Le droit de choisir les évêques appartient au Pape; celui de choisir les curés appartient aux évêques. 214
§ II. De l'intervention populaire..... 218
§ III. Serait-il opportun de rétablir à l'époque actuelle l'ancienne discipline mentionnée plus haut?..... 222
§ IV. Grossière bévue de Rosmini..... 226
§ V. De l'intervention du pouvoir séculier..... 228
Article IV. Du droit de l'Église sur l'enseignement..... 231
§ Ier. Du droit de l'Église par rapport à l'enseignement donné aux membres du clergé..... 232
§ II. Du droit de l'Église sur l'enseignement des laïques. 238

§ III. Une objection 242

Article V. Deux questions relatives au droit de l'Église sur l'enseignement 246

§ Ier. Un gouvernement séparé de l'Église peut-il s'attribuer une ingérence quelconque dans le choix et la direction des maîtres destinés à l'instruction du clergé ? 247

§ II. Sophismes de Minghetti 252

§ III. La séparation entre l'Église et l'État entraîne-t-elle l'exclusion de l'enseignement religieux des écoles ? 258

§ IV. Une réplique futile 263

Article VI. Du droit de l'Église, en matière de propriété temporelle 266

§ Ier. L'Église doit avoir le droit de propriété, en d'autres termes le droit de domaine en matière temporelle 267

§ II. Réponse à Wicleff 272

§ III. La tradition vient confirmer le droit de propriété dévolu à l'Église 276

§ IV. L'Église a le droit d'administrer librement ses biens, sans dépendre, en aucune manière de l'État 279

§ V. Convient-il que le clergé, au lieu de posséder, soit salarié par le gouvernement ? 283

Article VII. Du droit de libre communication que possède l'Église 286

§ Ier. Les évêques ont le droit de communiquer librement avec les fidèles de leurs diocèses respectifs, et réciproquement les fidèles ont le droit de communiquer librement avec leurs évêques 287

§ II. Le Pape a le droit de communiquer librement avec les évêques, et avec les fidèles du monde entier . 290

§ III. Du droit du Pape d'envoyer des légats. Nonces apostoliques 293

§ IV. Absurdité du *Placet* et de l'*Exequatur* royaux 297

CHAPITRE IV. Des droits extérieurs de l'Église 303

Article Ier. Condition de l'Église vis-à-vis des États, d'après l'organisation divine 304

§ Ier. L'État 304

§ II. L'Église 308

§ III. L'État est, de sa nature, subordonné à l'Église..... 312
§ IV. Deux corollaires..... 316
§ V. Du pouvoir indirect de l'Église en des questions d'ordre purement temporel..... 319

Article II. Du droit de l'Église à l'immunité ecclésiastique..... 325
§ Ier. De l'immunité ecclésiastique au point de vue de son origine..... 326
§ II. Un éclaircissement..... 331
§ III. De l'immunité personnelle..... 333
§ IV. De l'immunité réelle..... 339
§ V. De l'immunité du souverain Pontife..... 343

Article III. Du droit de l'Église à l'assistance du pouvoir civil..... 347
§ Ier. Ce droit résulte du devoir que le pouvoir civil a envers Jésus-Christ..... 347
§ II. Ce droit résulte, en second lieu, des obligations qu'a l'État envers ses propres sujets..... 353
§ III. Ce droit résulte, en troisième lieu, des obligations qu'a l'État envers lui-même..... 356

Article IV. Absurdité du système de la séparation entre l'Église et l'État..... 362
§ Ier. La condition normale de la société chrétienne requiert l'union de l'Église et de l'État..... 363
§ II. Raisons en notre faveur qui ne sont pas méconnues, de nos adversaires eux-mêmes..... 366
§ III L'histoire invoquée à tort par Minghetti..... 370
§ IV. Réponse aux raisons opposées..... 374

Article V. Du droit de l'Église vis-à-vis des États non catholiques..... 382
§ Ier L'Église vis-à-vis des États infidèles..... 383
§ II. L'Église vis-à-vis des États hétérodoxes..... 388
§ III. L'Église vis-à-vis des États libéraux..... 395

Article VI. Mission des laïques catholiques au sein des États séparés de l'Église..... 401
§ Ier. Obligations générales des catholiques envers l'Église..... 402
§ II. Dans les gouvernements séparés de l'Église, l'assistance qui est due à celle-ci retombe à la charge des laïques catholiques..... 405
§ III. Le laïcat catholique, au sein des États séparés de l'Église par simple négation..... 408

§ IV. Les laïques catholiques au sein des États séparés de l'Église, sous l'influence du principe libéral..... 411

Article VII. Le cléricalisme..... 416

§ Ier Ce que le libéralisme entend, à proprement parler, par cléricalisme 417

§ II. Ce qu'espère le libéralisme..... 420

§ III. Attitude des catholiques..... 425

§ IV. Audace et impudence..... 427

Article VIII. Des concordats..... 431

§ Ier. Différence qui existe entre les concordats et les traités solennels de nation à nation..... 432

§ II. L'appellation de traités ou de pactes même bilatéraux peut être attribuée aux concordats, dans un sens non pas *identique*, mais *analogue*..... 437

§ III. Deux opinions contraires..... 441

§ IV. Réponse à certaines objections..... 447

Conclusion..... 453

Appendice. L'encyclique *Immortale Dei* de N. S. P. le pape Léon XIII. Texte latin-français..... 455

4933. — ABBEVILLE, TYP. ET STÉR. A. RETAUX. — 1888

BX 1935 .L5214 1888
SMC
Liberatore, Matteo,
1810-1892.
Le droit public de
l'beglise /
AZG-4340 (mcih)